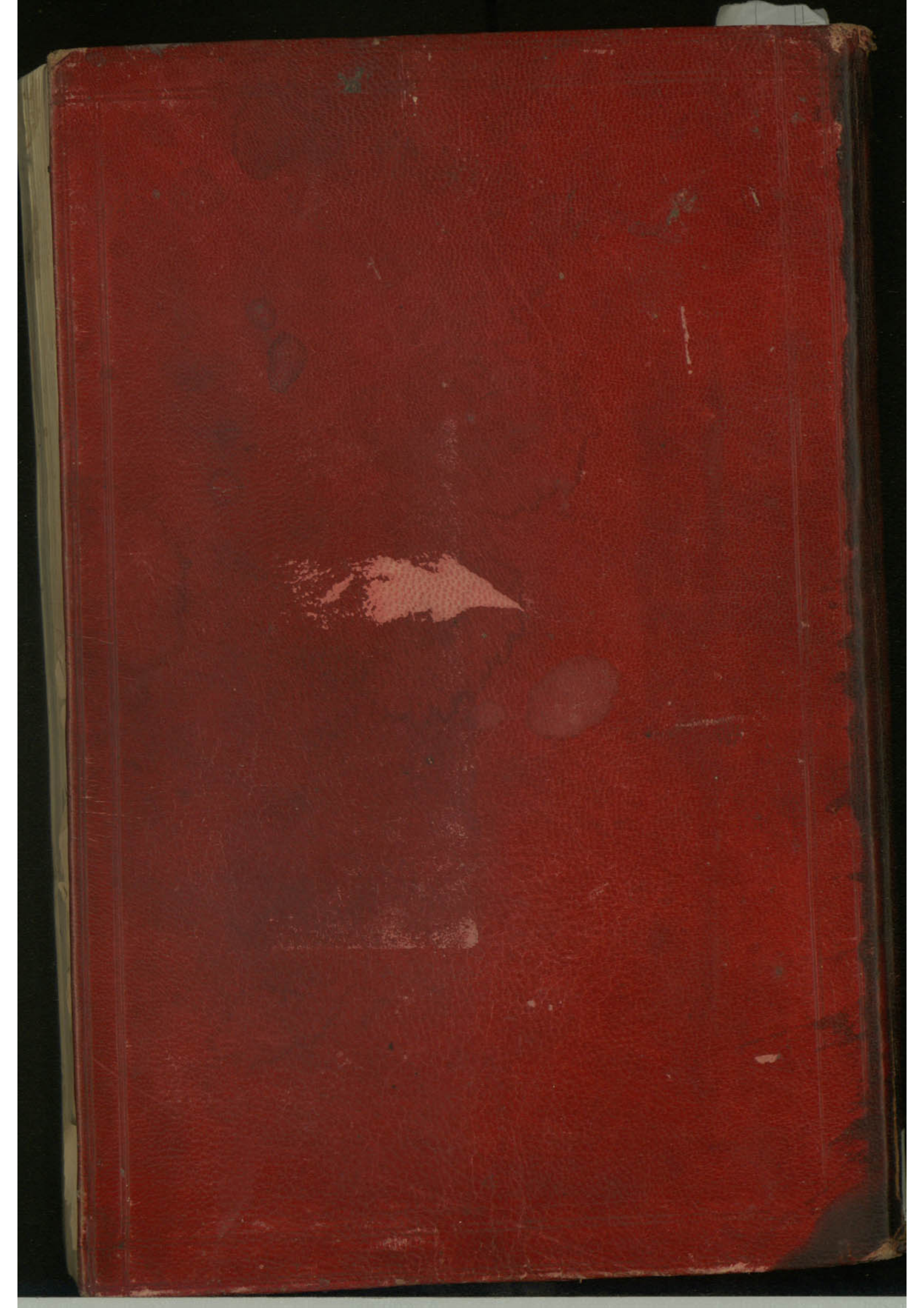
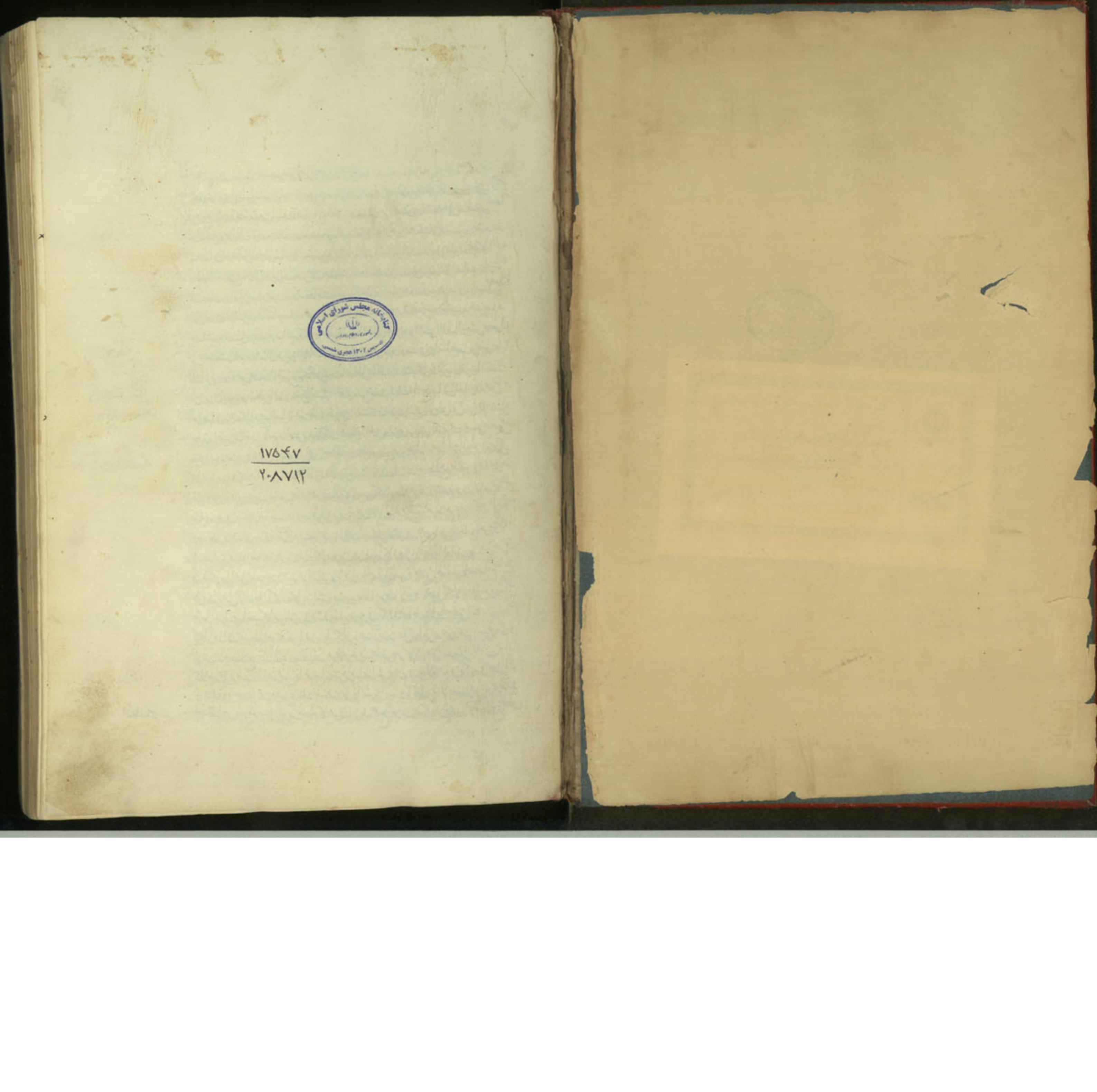



کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
کتاب بشری الوصول الی اسرار علم الاصول (ج۱)
مؤلف محمدحسن بن عبدالله مامقانی
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۷۵۴۷
شمارهٔ ثبت کتاب
۲۰۸۷۱۴



۳: ۷۰۴
ورى
۱۷۵۴۷
۲۰۸۷۱۲
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
کتاب بشری الوصول الی اسرار علم الاصول (ج ۱)
مؤلف محمد حسن بن عبدالله مامقانی
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۷۵۴۷
جمهوری اسلامی ایران
شماره ثبت کتاب
۲۰۸۷۱۲



کتابخانه مجلس شورای اسلامی
تاسیس ۱۳۰۲ هجری شمسی
۱۷۵۴۷
۲۰۸۷۱۲

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي اسس اساس الدين وهدينا سبيل المهتدين والصلوة والسلام على رسوله نبي الرحمة وسراج الامة وكاشف الغمة سيدنا محمد ناقع غلة المجتهدين ثم الصلوة والسلام على آله الهادين وخلفائه الراشدين من الآن الى يوم الدين وبعد فيقول العبد الجاني الفاني اسير الامال والاماني محمد حسن بن عبد الله المامقاني انه لما من الله عز شانه علي بتقبيل عتبة ابي الائمة وسراج الامة وسليل النبوة والمخصوص بالاخوة سيدنا المستجير بارض الغري ابي الحسن علي صلوات الله وسلامه عليه وعلى ذريته الغر الميامين رايت ان قد سطعت انوار العلم والهداية واستقامت اركان الفضل والدراية ووجدت همم العلماء والمحصلين مصروفة الى اتقان علم الشريعة واحكام مباني فقه الشيعة فاشتغلت برهة في تهذيب مقاصد ذلك العلم وتحقيق معانيه وتحصيل مباديه ومبانيه وكان اعظمها قدرا واجلها خطرا علم الاصول الذي هو المنيرة للوصول الى حقيقة الآثار ولا ينال اسراره الا باستقصاء فصوله وابوابه وقد صار في زماننا هذا من تحقيقات علمائنا المتاخرين وتدقيق علمائنا المتبحرين كالبحر الذي لا ساحل والنجم الذي لا يجاهل فاثرت تحرير مسائله من زبد الاولين وتسطير ما اخذته من السنة الآخرين واتبعت ذلك بما سنح ببالي القاصر وذهني الفاتر مراعيا في ذلك كله اوضح العبارة غير مقتنع فيه بمجرد الاشارة وسميته بشرى الوصول الى اسرار علم الاصول معتمدا فيه موافقة الاسم والمسمى ومطابقة اللفظ والمعنى وارجو من الله الكريم ان يجعل صنيعي هذا ذخرا ليوم فقري وفاقتي ويوم مشايخ الصالحين ويفيض عليهم من فضله انه هو البر الرحيم **اصل**

كل لفظ ورد في كلام الشارع فان علم المراد منه فهو والا فان كان هناك اصطلاح مختص به حمل كلامه عليه حتى لو كان عرف المخاطب مخالفا له فيه بان كان من الكفار مثلا او قلنا بتقديم عرف المخاطب في مسئلة تعارض عرفي المتكلم والمخاطب والوجه في ذلك ان الغرض الداعي له الى وضع الاصطلاح يمنع من تكلمه على خلاف مصطلحه ولا ينافي ما ذكرناه تقديم عرف المخاطب في تلك المسئلة لو قلنا به لان ما نحن فيه خارج عن موضوعها لانها عبارة عما اذا تعارض عرف بلد المتكلم وعرف بلد المخاطب كما لو كان المخاطب من اهل العراق والمتكلم من اهل المدينة ولا يتوهم انه يلزم الاغراء بالجهل في صورة جهل المخاطب باصطلاح الشارع لان المفروض انما هو ما اذا كان كل من المتخاطبين عالما بعرف الآخر والا حمل الكلام على عرف الجاهل منهما بعرف صاحبه كما هو المقرر في مسئلة تعارض عرفي المتكلم والمخاطب على ما سيجيء ان شاء الله تعالى وكذا لو كان هناك اصطلاح مختص باهل زمانه كان ذلك قرينة على ان المراد هو ذلك المعنى المخصوص بذلك الاصطلاح وكذا لو كان لطائفة هو فيهم عرف مختص بهم كما في اهل المدينة الا ان حمل كلامه على ذلك انما هو فيما اذا لم يعارضه عرف المخاطب فان فيه خلافا يأتي ذكره في محله ان شاء الله ثم وهذه الصورة هي موضوع تلك المسئلة على ما اشرنا اليه وبالجملة فالاصطلاح الذي له نوع اختصاص به يقدم على العرف العام كما هو الحال في جميع ارباب الصناعات فيقدم الاصطلاح المختص

كل

بكل منهم على غيره في حمل كلامه عليه والسر في ذلك جريان عادة الناس بالتكلم باصطلاح له نوع اختصاص بهم كالنحوي فانه اذا ذكر الكلمة اراد القول المفرد بخلاف المنطقي والفقيه والمتكلم كلامه على خلاف الطريقة المختصة به يتوقف على نصب القرينة عن كونه من لوازم اختصاص به او اخراج نفسه عن زمرتهم وذلك خلاف الاصل والظاهر ثم ان لم يكن ولا قرينة عرف خاص فان وجد شيء من العرف واللغة وعلم انتفاء الآخر حمل كلامه على ما وجد منهما وان وجد احدهما او شك في الآخر حمل على الموجود دون المشكوك باصالة عدم ... اصالة عدم النقل وان علم اجمالا ثبوت العرف واللغة وشك في الاختلاف والاتفاق فمقتضى الاصل هو الثاني لاصالة عدم النقل وان علم ثبوتهما واختلافهما ففيه خلاف وهذه هي المسئلة المعروفة بمسئلة تعارض العرف واللغة والمراد بها تحقق اثر انا استقر العرف على استعمال لفظ في معنى في زماننا مثلا وكان في اللغة موضوعا لغيره ولم يعلم ورود كلام الشارع على طريقة العرف المتاخر او اللغة المتقدمة بان لم يعلم استقرار طريقة العرف في زمانه على ما استقرت عليه في زماننا حتى يحمل عليه فيكون اي المعنيين يحمل كلامه وليس مرادهم بعنوان المسئلة تحقق ان العرف واللغة اذا اجتمعا في زمن الشارع فايهما المقدم وايهما المرجح ضرورة استلزام ذلك لاجتماع المتنافيين لاستلزام تحقق العرف العام هجر اللغة فان استقرار العرف العام عبارة عن تبدل اللغة وتحول لسان العرب منه دون استعمال الى آخر ففرض اجتماعهما في زمان واحد لزم اجتماع المتنافيين ثم استقرار العرف الخاص لا ينافي ثبوت اللغة وبناءها على ما هي عليه وكذا ليس مرادهم بيان انه مع استقرار العرف في زمانه هل يقدم على اللغة ام لا لان تقديم العرف حينئذ مما لا ينبغي الارتياب فيه للمعرفة من استلزام تحققه هجر اللغة فكيف يحكم بصدور كلامه على طريقة اللغة دون العرف اذا عرفت ذلك فاعلم ان للقوم عند تعارض العرف واللغة اقوالا اشهرها احدها تقديم اللغة لاصالة عدم تحقق النقل في زمانه الثاني تقديم العرف وهو الذي استقر به المحقق البهبهاني في الفوائد لتشابه الازمان بحكم الاستقراء فانا تصفحنا الالفاظ الدائرة بين اهل القرون الماضية والامم الخالية فوجدناها متوافقة ووجدنا عصر النبي موافقا لعصرنا في ذلك بحيث لم يعلم الحال في خصوص شيء من الالفاظ من حيث كونه في زمن الشارع على ما هو عليه في زماننا حكمنا عليه بكونه في ذلك الزمان على ما هو عليه في زماننا بحكم الاستقراء المفيد للظن الذي هو حجة في مباحث الالفاظ مطلقا الثالث التوقف لتعارض ما تمسك به ارباب القولين مع عدم مرجح في البين هذا وذكر بعض من تاخر ان مقتضى التحقيق انه ان ارادوا باللغة الالفاظ التي وضعها العرب من قحطان لمعان خاصة فلا ريب في تقديم العرف على اللغة للاستقراء الحاكم بتشابه الازمان المفيد للظن وهو حاكم على اصالة عدم النقل وان ارادوا بها اللغة المدونة في الكتب كصحاح الجوهري ومجمل ابن فارس والقاموس وغيرها فالمتعين الحمل على هذا المعنى على عرف زماننا لان كتب اللغة لم يدون فيها الا المعاني العرفية الدائرة بين العرب في وقت تاليف الكتاب الذي ثبت فيه وما قاربه مما ابعد زمن النبي فالتعارض في الحقيقة انما هو بين عرفين

لذ مع

فقط مع

الثالث اللغة بمعنى علم على الوجه المذكور مع

بالوصف المذكور مع

اللغة مع

اذ بابه مع

عرف زماننا وعرف زمان تصنيف ذلك الكتاب ولا شك ان ذلك العرف اقرب الى زمن الشارع
من عرف عصرنا فالمشابهة هناك اتم مما ههنا فان حملنا الكلام على ما هو المدون في الكتب كنا قد راعينا الاقرب
وعملنا بما يساعده الظن وان حملنا الكلام على ما هو المعروف في عصرنا استلزم ذلك مخالفة اصلين لان
حمل الكلام على عرف زماننا يتوقف على تحقق المطابقة بين عرف زماننا وعرف زمانه والمعروض ان
زمان ارباب الكتب وعرف زمانهم واسطة بيننا وبين زمن الشارع فحمل الكلام على عرفنا يستلزم وقوع
النقل عما كان متعارفا في ذلك الزمان مما هو يوافق العرف زماننا الى ما هو المدون في الكتب المفروض
صورة مخالفة لعرف زماننا ثم وقوع النقل عما هو المدون فيها الى ما هو المعروف في زماننا فلا بد من الالتزام
بنقلين ومخالفة اصلين ما قول لا يخفى عليك ان ذلك البعض حرر محل النزاع على الوجه الذي ذكرناه
وهذا التشقيق لا يلائم ذلك فانه بعد الالتزام بان هناك لغة سابقة على زمان الشارع وعرفا ناسخا
عن زماننا وان الشك انما هو في تحقق العرف في زمانه حتى يحمل عليه اللفظ او عدم تحققه حتى يحمل على
المعنى اللغوي كيف يصح السؤال بانهم ارادوا باللغة الالفاظ التي وضعها يعرب بن قحطان او ما هو المدون
في كتب اللغة مضافا الى عدم كون جميع ما فيها على طبق عرف زمانهم فان منها ما اخذوه من اشعار
الجاهلية كما تريهم يستشهدون بها فالذي يقتضيه تحرير محل النزاع على الوجه المذكور هو الحكم مطلقا
بتقديم العرف على اللغة فتدبر ومنها اشكال وهو ان بعضهم ذكر ان خلافهم في المقام ينافي اتفاقهم على
انصراف المطلق الى الافراد الشايعة كما تقرر في محله وتفصيل المقام انهم ذكروا في باب المطلق والمقيد ان المطلق ينصرف
الى الافراد الشايعة من دون خلاف بينهم الا ما نسب الى السيد المرتضى رض من انكاره لذلك وقوله بشموله
للافراد النادرة ايضا وقد حقق في محله ان تلك النسبة خطأ نشأ من ذهابه الى جواز ازالة الخبث بالماء المضاف
فحسب بعض من عثر على هذا القول انه رض لا يقول بانصراف المطلق الى الافراد الشايعة والا كان اللازم القول
بتعين الغسل بغير المضاف لانه ظاهر الافراد الذي ذكره السيد رض في شرح الناصريات صريح في ان الوجه في تجويزه ذلك
ليس انكار انصراف المطلقات لانه قال بعد ذكر المتن وهو قول الناصر مسألة ٢٢ لا يجوز ازالة النجاسات بشيء من
المايعات سوى الماء المطلق ما نصه عندنا انه يجوز ازالة النجاسة بالمايع الطاهر وان لم يكن ماء وبه قال
ابو حنيفة وابو يوسف وقال محمد وزفر ومالك والشافعي لا يجوز ذلك دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه بعد
الاجماع المتقدم ذكره قوله تعالى وثيابك فطهر فامر بتطهير الثوب ولم يفصل بين الماء وغيره وليس لهم ان يقولوا
انا لا نسلم ان الطهارة تتناول الغسل بغير الماء لان تطهير الثوب ليس باكثر من ازالة النجاسة عنه وقد زالت
بغسله بغير الماء مشاهدة لان الثوب لا يلحقه عبادة وايضا ما روي عنهم ع في المستيقظ من النوم لا يغمس يده في
الاناء حتى يغسلها فامرنا بما يتناوله اسم الغسل ولا فرق في ذلك بين سائر المايعات وايضا حديث عمار ره
وقوله ع انما يغسل الثوب من المني والدم وهذا عموم فيما سمي غسلا وايضا حديث خولة بنت يسار انها
سألت النبي ص عن دم الحيض يصيب الثوب فقال حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه ولم يذكر الماء وليس لهم ان يقولوا

ومنها ما اخذوه صح

قول الناصر صح

ان اطلاق الامر بالغسل ينصرف الى ما يغسل في العادة ولا يعرف في العادة الا الغسل بالماء دون غيره
وذلك انه لو كان الامر على ما قالوه لوجب ان يجوز غسل الثوب بماء النفط والكبريت وغيرهما مما لم تجر
العادة بالغسل به فلما جاز ذلك ولم يكن معتادا بغير خلاف علم ان المراد بالخبر ما يتناوله اسم الغسل بحقيقته
من غير اعتبار بالماء او غيره انتهى كلامه رض وهو كما ترى ينادي بانه يرى انصراف المطلقات الا انه خالف
في المسألة التي وقع النزاع فيها بين القائلين بالانصراف من ان دخول الافراد النادرة هل يمنع من الانصراف
ويكشف عن تعلق الحكم بالطبيعة ام لا كونه مانعا وهو نزاع اخر بينهم ومما ينادي بفساد النسبة ...
قال في ك ونقل عن السيد المرتضى رض انه قال في بعض كتبه ان ابتلاع غير المعتاد كالحصاة ونحوها لا يفسد
الصوم وحكاه في المختلف عن ابن الجنيد ره ايضا واستدل لهما بان تحريم الاكل والشرب انما ينصرف الى المعتاد لانه
المتعارف فيبقى الباقي على اصل الاباحة ثم اجاب عنه بالمنع من تناوله المعتاد خاصة بل يتناول المعتاد وغيره
ولا باس به اذا صدق على تناوله اسم الاكل والشرب انتهى ولولا ان الاكل مطلع على كون السيد رض ممن يرى انصراف
الاطلاق الى المتعارف الشايع كيف يستدل له بذلك والسيد رض في كتاب الصوم من شرح الناصريات نص وان
اختار فساد الصوم بابتلاع غير المعتاد ايضا الا انه يظهر منه ان ذلك من جهة الاجماع قال بعد ما ذكره من
المسألة ١٣٩ ويفسد الصيام كل ما يصل الى جوف الصائم بفعله وبالوجور والسعوط وغيرهما اقرب ما الانزال
ما نصه هذا صحيح ويجب ان يشترط فيه الاعتماد والخلاف فيما يصل الى جوف الصائم من جهته فيه اذا اعتمد
يفطره مثل الحصاة والخرزة وما لا يؤكل ولا يشرب وانما خالف في ذلك الحسن بن صالح وقال
انه لا يفطر وروي نحوه عن ابي طلحة والاجماع متقدم ومتأخر عن هذا الخلاف فيسقط حكمه انتهى ويدل على ان اعتماد
على ان انصراف المأكول الى المعتاد مسألة لا يستلزم انصراف الاكل الواقع في الادلة الى كل المأكول المعتاد نعم
بالجملة فالحكم بالانصراف مما قام عليه الاتفاق وذلك ينافي خلافهم في هذه المسألة على قول ثالث لان
تلك المسألة ما بين هذه المسألة ونظيرها وبيان ذلك ان انصراف المطلقات الى الافراد الشايعة
اما من باب النقل او الاشتراك او كونه مجازا مشهورا في الافراد الشايعة او من باب الاخذ بالمتيقن او
من باب القرينة على ارادتها فيكون ذلك من قبيل الدالين والمدلولين بمعنى ان مراد الامر بالمطلق
ومقصوده الذاتي هو الفرد الشايع لكن اطلق لفظ المطلق واراد به الطبيعة لكونها مطابقة له وعول في ذلك
على الشهرة فهذه وجوه خمسة للانصراف مستفادة من كلمات الاعلام فان قلنا انه من باب النقل كان مندرجا
في عنوان تعارض العرف واللغة لكون ما فيه تعريف المبحث معنى عرفيا وكون الطبيعة معنى لغويا وان
قلنا انه من باب الوجوه الاخر كان نظير مسألة تعارض العرف واللغة لكون شيوع المطلق فيما يخص المبحث
امرا ناشئا عن وضعه للطبيعة فيجري فيه اصالة تأخر الحادث التي هي مستمسك القول الاول ويسوغ لارباب
القول الثاني التشبث بغلبة تشابه الازمان ويلزم القائل بالتوقف في هذه المسألة التوقف في
مسألة انصراف المطلق لمكان جريان الدليلين هناك فما الاختلاف ههنا بعد اتفاقهم في تلك المسألة

وقيام صح

الا بهما فتا ولنجاد تساقطا فاحتما والجواب ان كلامهم هنا ك انما هو في الكبرى بمعنى انه كلما وجدت الغلبة بالنسبة
الى بعض الافراد صار ذلك سببا لانصراف المطلق اليه من دون نظر الى خصوصيات الموارد وكلامهم هنا انما
هو في الصغرى بمعنى انا اذا وجدنا استعمال اللفظ في زماننا غالبا في معنى فهل يمكن اخذ ذلك دليلا
على تحقق غلبة استعمال اللفظ في ذلك المعنى في زمن الشارع حتى يحمل كلامه عليه ام لا نظرا الى انه
لا يجوز حمله عليه بمجرد وجود الغلبة في زماننا ام لا والكبرى في هذه المسألة ماخوذة على سبيل التسليم وهي
انه اذا تحققت الغلبة في زمانه لزم حمل كلامه على ما هو الغالب وح فلا منافاة لان ما اتفقوا عليه حكم كبروي
وما اختلفوا فيه حكم صغروي ولا ملازمة بينهما حتى يحكم من اجل تحقق الاتفاق في احدهما بلزومه فيما
اختلفوا فيه او بالعكس ويمكن الجواب بوجه آخر وهو ان يقال ان الكبرى والصغرى في تلك المسألة مما يتحقق
احرازه لانهم لما بنوا على ان منشأ الانصراف انما هو غلبة الوجود ووجدوا ان غلبة وجود بعض افراد المطلق
مما لا يتفاوت بحسب العرف حكموا بانصراف المطلقات الى الافراد الشائعة لتحقق الحكم الكبروي هناك
والنزاع في هذه المسألة انما هو في الصغرى اذ المدار في تعارض العرف واللغة لما كان على غلبة الاستعمال
ولم يتحقق الملازمة عندهم بين غلبة الاستعمال في زماننا وبينها في سائر الازمان التي منها زمن الشارع
فمن هناك وقع الاختلاف في المسألة وعلى هذا فلا ملازمة بين المقامين لكن لا يخفى على الناقد البصير ان الجواب
الوجيه الذي عليه المعول انما هو الاول ثم ان ما ذكرنا من تقديم المراتب بعضها على بعض على ما حررناه من اول
البحث الى هنا انما هو في صورة عدم اختلاف العرف في صور تسع لان العرف يختص بصور تتغير بالنسبة
الى المتكلم والمخاطب والبلد الذي وقع فيه التخاطب ويتحقق عدم الاختلاف بين الثلاثة على وجوه احدها ان يكون
للجميع عرف واحد الثاني ان يكون المتكلم ذا عرف دون المخاطب والبلد بان يلقى الخطاب الى عجمي في بلاد العجم مثلا
الثالث ان يكون المخاطب ذا عرف دون المتكلم والبلد الرابع ان يكون البلد ذا عرف دون المتكلم والمخاطب
الخامس ان يكون كل من المتكلم والمخاطب ذا عرف دون البلد السادس ان يكون كل من المتكلم والبلد ذا عرف
دون المخاطب السابع ان يكون المخاطب والبلد ذوي عرف دون المتكلم واما اذا تحقق الاختلاف في العرف
بان كان المتكلم من طائفة لهم عرف خاص مخالف لعرف المخاطب او عرف بلد التخاطب او جميعا فتصير خلاف
بين القوم وهذه المسألة تعرف لديهم بمسألة تعارض عرفي المتكلم والمخاطب وتنتهي الاقسام على حصر
يتم في المقام الى سبعة ايضا احدها ان يكون لكل من المتكلم والمخاطب والبلد عرف مخالف للاخر الثاني
ان يكون لكل من المتكلم والمخاطب عرف مخالف للاخر ولا يكون للبلد عرف بان كان من بلاد العجم مثلا الثالث
ان يكون لكل من المتكلم والبلد عرف مخالف للاخر دون المخاطب بان كان عجميا مثلا الرابع ان يكون لكل من
المخاطب والبلد عرف مخالف لعرف الاخر ولا يكون للمتكلم عرف الخامس ان يكون لكل من المتكلم والمخاطب عرف
مخالف لعرف الاخر ويكون للبلد عرف موافق لعرف احدهما السادس ان يكون لكل من المتكلم والبلد عرف
مخالف لعرف الاخر ويكون للمخاطب عرف موافق لعرف احدهما السابع ان يكون لكل من المخاطب والبلد

عرف

عرف مخالف لعرف الاخر ويكون للمتكلم عرف موافق لعرف احدهما اذا عرفت ذلك فنقول ذهب بعضهم الى
انه يحمل الكلام على عرف المتكلم وظاهر ما حكي عن السيد رحمه الله اختياره لذلك عند الكلام على
مسألة ابن ابي عمير في الفطر واختلف الاصحاب في تعيين الارطال فقال الاكثر ومنهم الشيخ قدس سره
والمفيد في المقنعة عراقي وقدره مائة وثلثون درهما على الاشهر وقال المرتضى رحمه الله في المصباح وابن
بابويه فيمن لا يحضره الفقيه انه مدني انتهى قال الشيخ المرتضى رحمه الله على ما نقل عنه بالاحتياط وبانهم اهل
المدينة فينبغي حمل كلامهم على عادة بلدهم انتهى وحمل الرطل على المدني وان كان محتملا للقول باعتبار بلد
السؤال ايضا الا ان الاستدلال يعين ان مراده العبرة ببلد المتكلم فهذا يدفع ما ذكره العلامة في التذكرة
بعد تحديد الكر بالف ومائتي رطل بقوله قال الشيخان بالعراقي وهو مائة وثلثون درهما وقال المرتضى
بالمدني وهو مائة وخمسة وتسعون وفيه الخلاف باعتبار السائل او بلد السؤال انتهى وحكى اختيار القول
باعتبار عرف المتكلم في الهداية عن العلامة الطباطبائي رحمه الله وذهب جماعة الى انه يحمل على عرف المخاطب
وتعرف حكايته عن الشيخ المفيد رحمه الله والاكثر في كلام صاحب الوافية والمولى التقي المجلسي في شرح الفقيه
انه ذكر الاكثر ان الائمة المعصومين عليهم السلام كانوا يراعون عرف بلد الرواة في الاكثر كما يأتي في باب كرية الماء
انهم بينوا الصاع والمد على طبق مقاديرها عند اهل العراق انتهى واختار جماعة حمل الكلام على عرف
بلد التخاطب فقد حكى المولى المتقدم ذكره في شرح الفقيه عن الصدوق وجماعة انه لما كان صادرا في
حديث تحديد الكر بالمدينة كان رطل المدينة والظاهر انصراف اطلاق الرطل الى رطل المدينة انتهى
وقد يحكى عن بعضهم تفصيل الحمل على عرف بلد التخاطب بما اذا كان موافقا لعرف احدهما وتوقف
بعضهم كالمحقق البهبهاني رحمه الله في الفوائد وما وقع النزاع فيه ما اذا ظهر مغايرة اصطلاح المعصوم
لاصطلاح الراوي مثل الرطل وغيره فمنهم من قدم اصطلاح المعصوم ومنهم من قدم اصطلاح
الراوي ولعل الشاذ لا يخلو عن رجحان ضعيف لا يعتمد عليه ولا يكفي حتى يظهر الرجحان من القرائن
الخارجية انتهى فقد اختار التوقف وهو الذي يظهر من صاحب الضوابط ايضا والتحقيق انه ان كان المتكلم
جاهلا بعرف المخاطب ولم يحكم الاصل حمل الكلام على عرفه سواء علم المخاطب بعرفه ام لا وان كان
المخاطب جاهلا بعرف المتكلم وهو يعلم جهل المخاطب بمراده يحتمل ان نظره جهل المخاطب بحمل الكلام
على عرف المخاطب والغرض من ذلك استفادة مقصود المتكلم بالنسبة الى الغائبين عن مجلس الخطاب
والمتأخرين عن زمانه واما اذا علم المتكلم والمخاطب قد تفقها وعلم كل منهما من تخاطبهما ان علم كل منهما عرف
الاخر فلا بد من حمل الكلام على عرف المتكلم لا على عرف المخاطب مجازا بالنسبة الى المتكلم من جهة ان المفروض
ان اللفظ عنده موضوع لمعنى آخر فلا يحمل استعمال المتكلم الخبير بعرف المخاطب عليه لانه فاعل بالمختص
المجازية لاجل علاقة استعارة المخاطب لان ذلك من باب التعبير في الاستعمال كما في العربي يتكلم بالعجمية
وبالعكس وليس ذلك من المجاز في شيء ويشهد لذلك انه لو كان من باب المجاز لما جاز الاستعمال حيث

يقتضي العلاقة والسد جهة تشهد بخلافه فان المتكلم ان يتكلم بتمام عرفه مطلقا كما يتكلم بتمام عرف غيره طبيعة متكلم تقتضي التكلم على طبق العرف الذي له جهة اختصاص به لو لم يمنع عن ذلك مانع الا ان يكون يعرف لغات عديدة يتكلم عند عدم المانع باللغة المختصة به دون غيرها وان شئت قلت في المقام كلما لم يلزم الاغراء بالجهل حمل على عرف المتكلم وفي هذه الصور المذكورة التي تقرر حكمها لابد من الرجوع الى القرائن الخارجية فان افادت والا حكم بالاجمال ولزوم التوقف وربما يقال بلزوم تقديم عرف المخاطب بامرين احدهما انه لو جرى الكلام على طبق عرف المتكلم لزم الاغراء بالجهل لشأن ان المقصود لابد ان يتكلم على وفق عرف الناس كما افاده قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وفساد هما يتبين اما الاول فلان الاغراء انما يلزم حيث كان المخاطب جاهلا وكان المتكلم عالما بجهله ومع ذلك القى الكلام على وجه لا يفيده شيئا وقد عرفت ان المدار على عرف المخاطب الجاهل فلا يلزم الاغراء بالجهل لان الصورة المذكورة لعدم البناء على عرف المتكلم ولا في غيرها من الصور لعلم المخاطب بمراد المتكلم واما الثاني فلان المراد من التكلم بلسان القوم ليس هو خصوص عرف المخاطب لان عرف الطائفة التي فيهم المتكلم لسان القوم ايضا فتبصر وقد شاع التمثيل لهذه المسئلة بمرسلة ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله قال الكر من الماء الذي لا ينجسه شيء الف ومائتا رطل قال السيد ره في المفاتيح بعد عنوان البحث كما ان لفظ الرطل الوارد في مرسلة ابن ابي عمير الواردة في تحديد الكر فان المروي عنه والمتكلم هو الصادق ع مدني فيكون عرفه عرف اهل المدينة والراوي المخاطب هو ابن ابي عمير عراقي فيكون عرفه عرف اهل العراق هذا وقال والده في الرياض في طي كلام له وفيه شهادة اخرى على ارادة ذلك من المرسل من حيث كون السائل فيه عراقيا لمراعاة حال السائل فيه هذا مع كون الامام مدنيا هذا وانت خبير بما يرد عليه من الاعتراض فان ابن ابي عمير لم يكن هو المخاطب حتى يقال انه من اهل العراق والامام مدني فيقع التعارض بين عرفيهما بل المخاطب غيره وهو من ارسله عنه وعبر عنه ببعض اصحابه وحاله غير معلوم وكونه من اهل العراق او موطن آخر غير مفهوم فكيف يجعل الحديث من فروع المسئلة ويحكم عليه بحكمها ثم ان ما ذكرناه انما هو حكم التخاطب الجاري بين المتكلم والمخاطب من دون سبق سؤال واما مع وجوده فالظاهر انه يتصور سؤال السائل على قسمين احدهما ان يصرح بشيء مما يتعارض فيه العرفان مثل ان يقول السائل وهو من اهل العراق للمسؤول عنه وهو من اهل المدينة الكر كم رطلا فالظاهر ان السائل تكلم بمقتضى عرفه كما هو مقتضى طبيعة كل متكلم ويصير ذلك قرينة على وقوع الجواب على طبق عرف السائل الثاني ان لا يصرح بشيء من ذلك بل يقول ما مقدار الكر ونحوه فكما ان مقتضى طبيعة المسؤول هو التكلم على عرفه كذلك مقتضى طبيعة السائل هو السؤال عما هو مركوز في نظره فقوله ما مقدار الكر في نظره بمنزلة قوله كم رطلا فيلزم التوقف والتماس القرائن هكذا افاده بعض من تاخر ولكن فيه تامل لان السؤال عن المقدار انما يستلزم كون خصوص الرطل في نظر السائل اذا كان المقدار منحصرا فيه وليس كذلك ضرورة فاضية بخلافه لوجود غيره من المن والصاع والمثقال وغير ذلك ولا يدري السائل ان المسؤول يبين المقدار بالرطل بل الظاهر الغالب انه لم يخطر بباله الرطل في حال السؤال فيصير المقام

كانه

كانه لم يسبق فيه سؤال ويجري التفصيل المتقدم في صورة عدم سبق السؤال والفرق بينه وبين القسم الاول واضح لانه هناك قد كان اللفظ الذي اختلف فيه العرفان مذكورا في السؤال فكان بحسب حكم لزوم تطابق السؤال والجواب قرينة على المراد به في الجواب بخلاف الثاني فانه لم يذكر فيه ذلك اللفظ حتى لا ان لا ينفك الجواب من الاتيان بما يفهمه السائل ومن البين انه غير منحصر في اللفظ الذي اختلف فيه عرفانهما فيجوز ان يجيب بغيره كما يجيء في بعض الصور ان يجيب به مريدا ما هو متبادر منه عرفه دون عرف المخاطب فالاولى هو الالتزام بجريان التفصيل المتقدم في صورة عدم سبق السؤال فيها فتذكر ثم ان ما ذكره من الاحكام كبروية ولا بأس بالتعرض لصغرياتها فنقول لا ريب في وجود اللغة وهي الالفاظ التي وضعها يعرب بن قحطان لمعان خاصة وكذا لا ريب في وجود العرف العام قال بعض من تأخر من القوم في استعمال اهل العرف قسطا لا من احدهما ان يطلق ويراد به مقابل اللغة باستغناء احد القيدين الماخوذين في تعريفها بان يكون اللفظ غير الالفاظ التي وضعها واضع لغة العرب وانما كان من الالفاظ الحادثة في الزمن المتأخر او يكون اللفظ من جملة الالفاظ التي وضعها هو لكن يكون قد نقل عن المعنى الذي وضعه له الى غيره بحيث قد هجر المعنى الاول بالمرة والعرف بهذا المعنى يباين اللغة كليا الثاني ان يطلق ويراد به الالفاظ الدائرة على لسان جماعة العرب سواء كانت من الالفاظ التي وضعها يعرب بن قحطان لمعان خاصة باقية على ما كانت عليه من الدلالة على تلك المعاني ام لا وبين العرف بهذا المعنى واللغة تباين جزئي يجتمعان في الالفاظ الدائرة بينهم مما هو باق على ما وضعها له يعرب بن قحطان ويصدق اللغة على الالفاظ التي وضعها هو بالنسبة الى المعاني المهجورة دون العرف ويصدق العرف على الالفاظ المشتهرة بعد زمانه او المنقولة عما وضعها له او غيره دون اللغة والى هذا المعنى الثاني ينظر ما ذكره صاحب المعالم بعد اثبات افادة الامر للوجوب عرفا انه بضميمة اصالة عدم النقل يثبت كونه حقيقة فيه بحسب اللغة اذ لا وجه لارادة المعنى الاول الان وجود الحقيقتين من اللذين احدهما سبب الهجر وهو الثاني والاخر المهجور وهو الاول يكشف عن انتفاء الاخر لا عن وجود اول لم يثبت تحقق الاصطلاح ولم نجد من نص عليه ولا ادعى اليه ايضا لان الثاني اعم من الاول فيلزم تحقق غايته ما هناك ان بعض الاحكام يجري عليه باعتبار تحققه في ضمنه وبعضها يجري عليه باعتبار تحقق الاخر فاذا قيل ان تعارض العرف واللغة حكمه كذا كان التعارض دليلا على ارادة صنف المخالف وكذلك اذا قيل ان اللفظ الفلاني حقيقة عرفية او في العرف كان النسبة باعتبار دلالتها على الاختصاص قرينة على ارادة المخالف وكذلك التقييد بقولهم في العرف واما قيل انه بضميمة اصالة عدم النقل يثبت الحقيقة اللغوية كما في كلام صاحب المعالم كان ذلك دليلا على ارادة العرف الموافق مضافا الى ان الاصل عدم تعدد الوضع حيث يشك فيه وعلى مدعيه اقامة الدليل ثم ان العرف الموافق للغة مما لا ينكره شيء وبنى لركنا ان العرف المخالف لها لا مساغ لانكار وجوده وقد ذكروا انه لفظ الدابة لذات القوائم الاربع والقارورة للزجاج وهذا مما يتحقق تصرف العرف فيه قطعا وربما يدعى شيوع العرف المخالف وتعارفه فهو لازم كلام الفاضل

العمومية في القوانين فنذكر مما ثبت فيه العرف على وجه الحقيقة نوعا من الالفاظ منها لا التي لنفي الجنس
فان وضعها اللغوي لنفي الحقيقة والماهية وقد صارت في العرف حقيقة في نفي الصفة وجعل من ذلك
قوله لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل وامثال
ذلك ولكنه محجوج بالمنع لكونه مجرد دعوى لم يقم عليه دليل والحق انها باقية على حقيقتها اللغوية ولم تنقل
الى نفي الصفة وسيرد لذلك مزيد توضيح في بحث وضع اسامي العبادات للصحيح او الاعم ان شاء الله ومنها
المركبات مثل قولنا ضربت زيدا وقد ضرب راسه او شيئا من اعضائه وقبلت زيدا وانما قبل وجهه او يده
ومقتضى الحقيقة اللغوية ضرب جميع اجزائه وتقبيل الجميع لان المفعول الواقع عليه الفعل موضوع للكل الا ان
المركب صار حقيقة عرفية في وقوع الفعل على المفعول في الجملة ولو على بعضه هذا وربما قيل ان مثل ضربت زيدا
من المركبات مما وقع التجوز فيه من تعلق الفعل بالمفعول تعلقه بالمجموع مما تعلق بالبعض وربما قيل ان ذلك من باب
المجاز اللغوي باستعمال اللفظ الموضوع للكل في جزئه ويدفع ذلك كله بعد ما يرد على الفاضل المذكور من المنع
ثبوت الوضع في المركبات ان ما ذكره من المركبات وغيره انما يتصور فيه الخروج عن مقتضى الحقيقة القديمة
التي هي الحقيقة اللغوية ان لو وقع في مفهومه تغير وتبدل بغير ما كان سابقا وليس نرى شيئا من ذلك
فان الفعل المنسوب الى الفاعل معناه بحسب الحقيقة اللغوية القديمة قيام الفعل بالفاعل في الجملة و
الفعل المتعلق بالمفعول معناه بحسبها وقوع الفعل على المفعول كذلك ومثل ضربت زيدا لم يعدل به عن
هذا المفهوم الى مفهوم آخر حتى يلتزم فيه بالتجوز او النقل وانما وقع الاختلاف في مصاديق هذا المفهوم ووجوده
الخارجي فقد لا يوجد المفهوم المذكور الا على نحو الاستيعاب كما في مثل اكل الثوب فان الاحراق ووقوع الفعل
على الثوب لا ينفك عن تمامه وكذلك في مثل اكل هذا الرغيف او هذا الرمان وقد يوجد بمجرد وقوع الفعل على
جزئه كما في قولك لاقت هذه الكرة تلك الكرة فان الملاقاة تحصل بمجرد اتصال جزء من احديهما بجزء من
الاخرى وكذا الحال فيما ذكره من الامثلة فالاختلاف انما هو في المصاديق وكيفية الوجود الخارجي وذلك لا
يوجب تجوزا ولا نقلا اذ العبرة فيهما من ان يعدل باللفظ عن مفهومه الاول الى غيره من المفاهيم فاللفظ
باق على مقتضى الحقيقة القديمة ولا داعي الى الالتزام بغيرها وبنظير هذا يظهر فساد احتمال كون
الفاظ المقادير كالمن والقفيز والالف فيما زاد او نقص عن معانيها الاصلية اللغوية بيسير حقائق عرفية
والقول بانها مجازات كما في الضوابط فالتحقيق انها ايضا باقية على معانيها اللغوية فلا تستعمل في العرف
ايضا الا في المعاني الحقيقية القديمة غاية الامر ان افراد المعنى الحقيقي قسمان حقيقي وهو ما يوازي تلك
المرتبة على سبيل التحقيق والتدقيق وادعائي وهو ما ادعاه مما زاد او نقص بيسير فاهل العرف يستعملون الفاظ
المقادير في معانيها الحقيقية غاية الامر انهم يجعلون الزائد والناقص بيسير من افرادها بادعاء كونهما
من افرادها فالتصرف انما هو في امر عقلي وهو ادعاء تحقق تلك المرتبة في الزائد والناقص المذكورين فلم يعدل
باللفظ عن معناه اللغوي القديم حتى يلزم التجوز ونظير ذلك ما ذهب اليه السكاكي في الاستعارة خلافا

لسائر علماء البيان من توهم بانها مجاز لغوي من ان التصرف فيها وقع في امر عقلي وهو ادعاء الاسدية للرجل
الشجاع حتى يكون استعمال لفظ الاسد فيه حقيقة لغوية لكن لما وقع التصرف في امر عقلي سمي مجازا عقليا وان
انكر عليه ذلك كثير من علماء البيان ولا باس بان نشير الى تحقيق الحق فنقول ان تقدم ادعاء الاسدية للرجل
الشجاع في المثال المذكور ثم استعمل فيه لفظ الاسد فالحق انه مجاز لغوي لان المستعمل فيه غير ما وضع له اللفظ قطعا
وان استعمل لفظ الاسد في الحيوان المفترس ثم ادعى ان الرجل الشجاع من جملة افراد الموضوع له المستعمل فيه
كان ذلك حقيقة لوقوع الاستعمال في الموضوع له ضرورة فافهم ذلك واستيقظ في المهاوي والمهالك
وحاصل ما ذكرناه هو التفصيل بين الصورتين فالحق ما ذهب اليه الاكثر وهو المجازية على تقدير وما ذهب
اليه السكاكي من كونها حقيقة لغوية على آخر هذا وكما ان وقوع العرف العام مما لا ريب فيه ولا خلاف كذلك
وقوع العرف الخاص الغير الشرعي واما العرف الخاص الشرعي المعبر عنه بالحقيقة الشرعية فهو مما وقع الخلاف في
وقوعه ولذلك افرده بالبحث مضافا الى شرفه ومزيد الاعتناء به وتفصيل القول في ذلك انهم اختلفوا
على الوجه الذي نعرفه ان شاء الله تعالى بعد اتفاقهم على ان ما يدعى ثبوت الحقيقة الشرعية فيه من الالفاظ
مستعمل في المعنى الذي احدثه الشارع اما حقيقة او مجازا ولم يخالف في ذلك الا ما نسب الى القاضي الباقلاني
من ان تلك الالفاظ لم تستعمل الا في المعاني اللغوية والزوائد شروط ويدفعه امور الاول اتفاق العلماء
على استعمالها في المعاني الشرعية بحيث لم يخالف فيه احد سواه وهو ان لم يفد القطع فلا اقل من افادته
الاطمينان المعتبر في مباحث الالفاظ قطعا الثاني انه ان انكر استعمالها في المعاني المخترعة الشرعية
في لسان المتشرعة ايضا ولو في امثال زماننا فعذره كما ترى وان التزم باستعمالها فيها قلنا ان ذلك
يكشف عن تصرف الشارع فيها باستعمالها فيما احدثه وبيان ذلك انه لو لم يستعملها الشارع فيه كان
حالها حال البيع وغيره من الفاظ المعاملات فكما انها باقية على معانيها اللغوية والزوائد شروط حتى عند المتشرعة
فكذلك اللازم في الفاظ العبادات ايضا ان تبقى في عرف المتشرعة على ما كانت عليه لولا استعمال الشارع
لها فيما احدثه بحيث لم تبق على تلك الحال كشف عن استعماله لها فيه اذ لا سبب للتغير عن الحالة الاولى مع
بقاء الفاظ المعاملات على حالتها الاولى سواه الثالث ان لفظ الصلوة الذي هو من جملة تلك الالفاظ
معناه اللغوي احد امرين الدعاء والمتابعة فان كان يستعمل في عرف الشرع في المعنى اللغوي المشروط بالزوائد
كان اللازم وجود احد المعنيين في موارد استعمالها كلها والا لزم خلاف المفروض مع انا نرى من جملة
الموارد ما لا يتحقق فيه شيء من المعنيين كصلوة الاخرس المنفرد اذ لا دعاء فيها ولا متابعة فدل ذلك على
ان المستعمل فيه هو المعنى الشرعي ولو مجازا وربما يورد عليه بوجه آخر وهو ان الصلوة كانت في اللغة مطلق
الدعاء وهو قد اعترف بان الزوائد شروط بحسب الشرع فهو مقيد بها بحسبه كما هو مقتضى اعترافه واستعمال
المطلق في المقيد مجاز على المشهور فهو قد التزم باستعمالها في المعنى المجازي فكيف ينكر ذلك وقال بعض من
تاخر ان هذا الايراد مما لا اساس له لانه لا ينكر استعمالها في المعنى المجازي مطلقا وانما ينكر استعمالها في

المعلوم

الاولى تقريره بانه ان التزم باستعمالها فيها [illegible] قلنا ان ذلك نقض لقاعدة [illegible] الدلالة ان يثبت المطلوب انتهى مصنف مد ظله

الاولى تقرير هذا الوجه بانه [illegible] بعد الالتزام باستعمالها فيه [illegible]

فيه ان صلوة الاخرس العاجز مشتملة على الدعاء لانه تحريك لسانه [illegible] بعض افعاله تابع لبعض آخر مع ان من المتكلم [illegible] ان اطلاق الصلوة على صلوته من باب المجاز قلت [illegible] الايجاب بان الاصل الحقيقة [illegible] ابن المصنف ظله

المعنى المحدث الذي اخترعه الشارع ولو بطريق المجاز و بالجملة فهو بنكر استعمالها في المعنى المجازي الخاص و هو المعنى الشرعي مطلقا و اقول اما الاول فدفع الايراد ان يقال ان المراد عند القاضي شروط مقررة من جانب الشارع لمقام الطاعة و الامتثال في الوجود الخارجي وليست شروطا للتسمية بالاسم الخاص المجهول كما ان لفظ البيع يستعمل في لسان الشارع في معناه اللغوي وما اشترط فيه الشارع مما ليس معتبرا فيه بحسب اللغة فانما هو شرط لترتب الاثر لا للتسمية وليس استعمال البيع في الخطابات الشرعية على جهة التجوز بارادة المقيد منه وانما استعمل فيما كان حقيقة فيه بحسب اللغة و الشرائط لترتب الاثر عليه في الخارج بحسب نظره و اضرابه فافهم ويظهر الثمرة بين قول القاضي بالحاق الاستعمال في المعنى الشرعي وبين قول من اكثر باعترافهم في عدم تمسك بالاطلاقات مطلقا في دفع المشكوك بالاصالة عدم التقييد سواء كان من قبيل الشرائط او الاجزاء المقومة او غيرهما و القائلين بوقوع الاستعمال في المعنى الشرعي مسلكان احدهما انها مستعملة في الصحيح وعلى القول هذا المسلك لمسلك القاضي في غاية الوضوح لان ارباب هذا القول لا يسعهم التمسك بالاطلاقات و نفي المشكوك بالاصل اللفظي بل يجب التوقف عنده مجملا فيرجع الى الاصول العملية من البراءة او الاشتغال على الخلاف في مثل الشك في الاجزاء و الشرائط الثاني انها مستعملة فيما هو اعم من الصحيح و الفاسد و ارباب هذا القول وان كان لهم ان يتمسكوا بالاطلاقات في نفي المشكوك بالاصل في الجملة الا ان ذلك ليس على سبيل الاطلاق اذ ليس لهم ان ينفوا الاجزاء المقومة للماهية بالاصل وانما يتمسكون بالاطلاق في نفي ما عدا تلك الاجزاء و الشرائط فالفرق بين هذا القول وبين قول القاضي واضح ايضا و هذا حاصل ما ذكره الفاضل القمي بقوله و يظهر الثمرة في امكان جريان اصل العدم في اثبات الاجزاء و الشرائط و عدم سريان ذلك الى الاختلاف و الاظهر في كون الاحكام الشرعية توقيفية لا بد ان تتلقى من الشارع و اما موضوعات الاحكام فان كانت من قبيل المعاملات فيرجع فيها الى العرف و اللغة و اهل الخبرة كالبيع و الارش ونحوهما او كان كل لفظ يستعمل في كلام الشارع لافادة الحكم او لافادة بيان ماهية العبادة كالغسل بالفتح و الغسل و المسح ونحوهما وان كانت من قبيل العبادات كالصلوة و الغسل ونحوهما فهو ايضا كنفس الاحكام فانها حقائق محدثة من الشارع لا يعلمها الا هو و اما هذا القائل فيرجع فيها ايضا الى اللغة و العرف كالمعاملات لانه لم يقل بكونها منقولات غاية الامر ان يقال بها ما يثبت عنده من الشرائط فان قلنا بجعل الماهيات الجديدة من جانب الشارع وكان ماهياتها فيصير العبادات من باب مركب ذي اجزاء ينتفي بانتفاء احد اجزائه فلا بد في حصول الامتثال به من حصول العلم بجميع اجزائه و شرائطه فاذا شك في كون شيء جزء له او شرطا له فلا يمكن القول بان الاصل عدم المدخلية للزوم العلم بالاتيان بالماهية و انكفى في ذلك عدم العلم بعدم الاتيان و اما على القول بعدم تركيبها فالمكلف به هو المعنى اللغوي و لا تامل في الباقي امور خارجة عنه فيكون نفي ما شك في ثبوته من الشرائط الخارجية باصل العدم كالمعاملات الى ان قال ثم لعل القول بطلان مذهب هذا النافي ولسنا على المشهور من كون تلك العبادات ماهيات محدثة فهل يجوز اجراء اصل العدم فيها بمعنى انا اذا شككنا في كون شيء جزء لها او شرطا

لصحتها

عن المراد بالاصل هو الاصل اللفظي وهو هنا اصالة عدم التقييد و ان شئت قلت اصالة الاطلاق و ظاهر كلام الفاضل القمي هو التمسك بالاصل العملي الا ان يكون المراد من اصل العدم فيما ذكرناه ايضا عدم التقييد حال الوجود والاطلاق مع عدم جريان الاصل عند وجود اللفظي شرعيته فلعله المفهوم بالاصل اللفظي

لصحتها فهل يمكن نفيها بالاصل العدم او لا بد من الاتيان بما يوجب اليقين بحصول الماهية في الخارج فيه خلاف الى اخر ما ذكره فان كلامه هذا ربما اوهم التدافع في بادي النظر حيث جعل الثمرة بين هذا القول القاضي وغيره اولا اجراء الاصل وعدمه ثم اخذ في بيان الخلاف في جريانه على قول غيره و لازم ذلك عدم كون ما ذكره ثمرة بين قول القاضي وغيره ثمرة لكن يظهر بعد التامل في كلامه عدم التدافع فان مذهب القاضي كما اخ كلامه هو كون المستعمل فيه المعنى اللغوي فاذا تحصل و تحقق جاز دفع المشكوك فيه مما زاد عليه بالاصل وان كان من مقومات المعنى الشرعي على مذهب غيره و اما على مذهب غيره فلا بد من وجود ما هو من الشرائط و الاجزاء به تحقق الماهية و يصدق الاسم قطعا سواء قلنا بوضع الاسامي للصحيح او الاعم حتى يحصل العنوان الذي هو في هذا الاستعمال بمنزلة المعنى اللغوي على مذهب القاضي فذكرنا لا بد من احرازه فما كان من شرائط تحقق الماهية و تحصل العنوان المذكور لا يمكن نفيه بالاصل باتفاق من الفريقين فمراده من الاجزاء و الجزء في قوله فلا بد في حصول الامتثال به من حصول العلم بجميع اجزائه و شرائطه فاذا شك في كون شيء جزء له او شرطا له هو ما كان من الاجزاء المقومة للماهية و المحققة لحصول العنوان و كذا الحال في الشرائط و الشرط المذكورين في كلامه لا ما كان من الاجزاء مما لا دخل له في قوام الماهية وصدق الاسم ومن الشرائط ما كان شرطا للصحة الزائدة على الصحة التي لا بد للماهية في نفسها منها على ما اشار اليه في آخر ما نقلناه عنه بقوله بمعنى انا اذا شككنا في كون شيء جزء لها او شرطا لصحتها و حينئذ لا تبعد ان في كلامه بالصحة الزائدة على الصحة الحاصلة من جهة الماهية من حيث هي لا ان هذا القسم من الاجزاء و الشرائط مما اختلف في جواز اجراء الاصل فيه القائلون بوضع الاسامي للصحيح و القائلون بوضعها للاعم و على هذا يحصل من كلامه ما ذكرناه فافهم واعلم انه كما لا خلاف بين القوم في وقوع استعمال الفاظ العبادات في المعنى الشرعي كذلك لم يختلفوا في كونها اشيع المجازات او اقربها الى المعنى اللغوي على تقدير عدم ثبوت الحقيقة الشرعية كما نسب اليه المحقق الخونساري في شرح الدروس و يظهر ثمرة ذلك فيما لو كانت قرينة مانعة عن ارادة المعنى اللغوي فيحمل اللفظ على المعنى الشرعي على ما هو مقتضى القاعدة من تعين اقرب المجازات عند تعذر الحقيقة و لولا كونه اشيع المجازات و اقربها كان اللازم التماس قرينة معينة لاحدها فان وجدت حمل عليها والا كان الكلام مجملا و لزم التوقف اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحقيقة الشرعية هي الكلمة المستعملة في معنى له اختصاص بالشرع من حيث انه كان بوضع من الشارع او بتعيينها فيه في زمانه على وجه يصح نسبته اليه ولو عرفا و التقييد بالاختصاص بالشرع لاخراج ما لا اختصاص له به كالمعاني اللغوية و العرفية ونحوها و التقييد بالحيثية لاخراج مثل الحسن و الحسين فانه وان كان لمسماهما تعلق بالشرع بحكم الشارع بوجوب اتباعهما و الاعتراف بامامتهما و عصمتهما الا انه لم يضع اللفظ بازائهما من حيث اختصاصهما بالشرع بخلاف مثل لفظ الصراط و الميزان و الحساب و الجنة بناء على انها حقائق في معانيها المخصوصة فان الجهة الشرعية مدخل فيها لان الغرض الداعي الى وضعها انما هو بيان آثارها الشرعية ونبه على هذا المنوال لفظا الحسن و الحسين فان وضعهما انما هو من جهة ان كل مولود لا بد له من اسم و ذكر الوضع و التعيين للاشارة الى دخول القسمين وان كان

في الحقيقة الشرعية

الظاهر ان نزاع العلماء في ثبوت الحقيقة الشرعية انما هو في ثبوتها بطريق التعيين والتعيّن انما نشأ
من المتأخرين وتفسير التعيين بما يلي الاشارة اليه خروج مثل ما لو استعمل الشارع لفظا في المعنى المذكور
مرة واحدة مجازا ثم لم يتكلم به اصلا ولكن اخذه اصحابه من لسانه فاستعملوه في ذلك المعنى حتى بلغ فيما بينهم
حد النقل فان ذلك يلحق بالحقيقة العرفية ويصير من اقسام مصطلح اهل زمانه ويجري عليه احكامه فلا
حقيقة شرعية قطعا واما اذا كثر استعمال اللفظ في معنى وشاركه اتباعه بحيث يحقق الوصول الى حد الحقيقة
بما كثر استعماله هو ولم يكن استعماله لا تزيد … استعماله … بالايصال الى حد الحقيقة فان ذلك
الاحفظ بعد بلوغه الى حدها حقيقة شرعية لصحة الاسناد اليه ويشهد بهذا ما ذكره من تقرير الاستقراء
في الاستدلال على الاثبات ويعلم من ذلك انه لو بلغ حد الحقيقة بمحض استعمال الاتباع كان من الحقيقة الشرعية
بطريق اولى فتحصل من ذلك ان التعين على اقسام ثلاثة يدخل قسمان منها تحت الحقيقة الشرعية
ويخرج عن تحتها واحد ثم ان بعض من تأخر ذكر في المقام ما تحريره ان تسمية ذلك حقيقة شرعية
اما بناء على ان الالفاظ كما … تحقق ثبوت الحقيقة الشرعية فيها قد وضعها الله
تعالى … الى نبيه ص فيكون المراد الحقيقة المنسوبة الى الشارع وهو جاعل الاحكام وليس هو في
الحقيقة الا الله سبحانه لكون الشرع بمعنى الجعل وعلى هذا لا اعتبار في ذلك واما بناء على ان تلك الالفاظ
قد وضعها النبي ص كما نسبه بعضهم الى الاصوليين ونسبتها الى الشارع مما يحتاج الى التوجيه لما عرفت من ان الشارع معناه
الجاعل وليس جاعل الاحكام الا الله سبحانه فنقول الوجه في ذلك لا يخلو من امور احدها ان تسمية تلك
الالفاظ حقيقة شرعية مجرد اصطلاح لم يراع فيه مناسبة ولا مشاحة فيه الثاني ان ذلك مبني على ان الله
سبحانه فوض امر الشرع الى نبيه ص فهو الجاعل للاحكام بحسب الحقيقة كما ذهب اليه بعضهم وبذلك روايات
مذكورة في الكافي فنسبة الحقيقة ح الى الشارع المراد به النبي بهذا الاعتبار الثالث ان الجاعل الحقيقي
للاحكام هو الله تعالى الا ان الناس لم يكونوا يرونه وانما سمعوا الاحكام منه ص فهو لاجل ذلك … ولذا
سمي شارعا لعله جاعلا في الظاهر الرابع ان الشارع بمعنى المظهر والمبين وتسميته بذلك دون غيره من
الائمة ع او العلماء لكونه ص اول مبين فالنسبة الى الشارع المراد به هو ص بهذا الاعتبار هذا ما ذكره ذلك
البعض ولا يخفى ما فيه لان ما ذكره من كون النسبة الى الشارع وان كان يستفاد من غيره ايضا كالتفتازاني
في التهذيب حيث قال وان كثر بمعنى … وضع لكل … والا فان اشتهر في الثاني فمنقول ينسب
الى الناقل ويشهد به كلام صاحب المعالم حيث قال ان فسر الشارع بالنبي فالمراد به نبينا ص وان فسر به تع
فان قلنا بان واضع اللغات هو تع عدا الالفاظ المبحوث عنها … فلا اشكال والا احتيج الى اعتبار الحيثية
المذكورة ايضا الفرق بين الحقائق الشرعية وغيرها وينبغي تخصيصه على التقديرين الاخيرين بالوضع في
شرعنا اصطلاحا وان احتمل لعدم مساعدة كلمات القوم عليه انتهى الا ان الالتزام بالنسبة الى الشارع يستلزم التصرف
في لفظ المنسوب اليه وهو الشارع باسقاط الالف التي هي دليل الفاعلية في النسبة وهو امر مرغوب عنه ولا

كما عن السيد نعمة الله صح

انتهى

ثم هناك

انتهى

داعي اليه مع قيام محتمل آخر غير مستلزم لذلك وهو ان تعتبر النسبة الى الشرع لاختصاصها باهل الشرع كما
اشرنا اليه في التعريف فيصير مفادها الحقيقة المنسوبة الى شرع الشارع وحملته ويؤيده انه لو اعتبر النسبة
الى الشارع فانما هي باعتبار كون ثبوت الحقيقة منه لجهة شارعيته لتخرج الحقائق المنسوبة اليه من غير تلك
الجهة كالمحسن والحسن فمراعاة الاصل مع عدم اشتماله على ما هو مرغوب عنه اولى فانها كما عرفت حقيقة لها
اختصاص بشرع الشارع وحملته وليس كذلك حقيقة المتشرعة لاختصاصها بجهة تشرعهم ليخرج الاعلام
التي وضعوها مثلا لا لاختصاصها بجهة شرع الشارع وحملته ثم ان ههنا وجها آخر وهو ان تكون
النسبة الى صاحب الشرع او مبلّغ الشرع مثلا كما ان النسبة في الحقيقة العرفية الى اهل العرف فالحقوا ياء
النسبة بالجزء الثاني وهذا مع تداوله واشتهاره في اللغة العربية خصوصا اذا كان الحاق ياء النسبة بالجزء
الاول موهما لالتباس بين … النسبة اليه بغيره عند حذف الجزء الثاني وقد نبه عليه الشهيد الثاني ره على
مثله عند قول الشهيد … في صلوة الآيات وكل مخوف سماوي حيث جعل من جملة وجوه النسبة كونها منسوبة الى
خالق السماء ونحوه ولعل هذا الوجه اوجه من الوجه الذي ذكرناه اولا لكثرة نظائره وتداول استعماله
ثم لا يخفى ان جملة من الوجوه التي ذكرها … واختاره … كون تسمية تلك الالفاظ حقيقة شرعية
مجرد اصطلاح لم يراع فيه مناسبة اصلا فان ذلك مما نقطع بكونه مخالفا للواقع وكذا الالتزام بان الله
سبحانه فوض امر الشرع الى نبيه ص وانه الجاعل للاحكام بحسب الحقيقة فان ذلك مما لا نقول به ولا تقول به …
من اهل الزمن الاول والروايات تحمل على … وعندهم ثم ان محل النزاع في المقام وان لم يحرر صريحا
بحيث يرتفع الاجمال الا ان المستفاد من تضاعيف كلماتهم ان النزاع انما هو في الالفاظ التي وقع استعمالها
في الكتاب والسنة النبوية في المعنى الشرعي اكثر منه في المعنى اللغوي كالوجوب والكراهة ونحوهما مما
لا نزاع في انتفاء تحققها قبل ثبوت الحقيقة المتشرعة ايضا في مثل ذلك في زمان المعصوم واشار اليه المحقق
فكيف بزمن الشارع ثم انهم اختلفوا في المسألة على اقوال احدها الاثبات مطلقا الثاني النفي مطلقا الثالث
التفصيل بين الالفاظ الكثيرة الدوران كالصلوة والزكوة والصوم والوضوء والغسل ونحوها وما
ليس كذلك من المتأخرة من الدوران فالتزم بثبوتها في الاولى دون الثانية وهذا القول الذي اختاره بعض من
تأخر وما هو اخص منه فانه قال ان الذي نختاره ثبوتها في الالفاظ الكثيرة الدوران جدا على وجه التعين دون
التعيين كالصلوة والصوم والزكوة والحج ثم قال ولا يبعد ثبوتها في الخمس ايضا الرابع التفصيل بين عصر
النبي ص وبين عصر الصادقين ع وما بعده فقيل بنفيها في الاول الى زمان الصادقين وبثبوتها في عصرهما
وما بعده وهذا التفصيل في حقيقة المتشرعة وبيان لمبدء ثبوتها وليس في الحقيقة قولا بالتفصيل وانما هو
من فروع النفي للحقيقة الشرعية الخامس التفصيل بين … الالفاظ والازمان فقيل بثبوتها في الالفاظ الكثيرة
الدوران في عصر النبي ص وفيما عداها في عصر الصادقين ع ومن بعدهما وهو في الحقيقة راجع الى القول
الثالث لما عرفت من ان ثبوت الحقيقة في عصر الصادقين ع لا دخل له بثبوت الحقيقة الشرعية السادس

بالمنبئة صح

ذلك البعض صح

لها

هو صح

التفصيل بين الالفاظ والازمان ايضا فيقال ان الالفاظ المتداولة على السنة المتشرعة مختلفة في القطع بكل من استعمالها ونقلها الى المعاني الجديدة بحسب اختلاف الالفاظ والازمنة اختلافا بينا فان منها ما يقطع بحصول الغرض فيها في زمن النبي ص ومنها ما يقطع باستعمال النبي ص اياه في المعنى الشرعي ولا يعلم صيرورته حقيقة الا في زمان انتشار الشرع وظهور الفقهاء والمتكلمين ومنها ما لا يقطع فيها باستعمال الشارع فضلا عن نقله ومنها ما يقطع فيه بتجدد النقل والاستعمال في ازمنة الفقهاء وانت خبير بعد ملاحظة ما ذكرناه في محل النزاع ان هذا التفصيل عين التفصيل المتقدم فيرجع الى القول الثالث لان ما على القسم الاول لا دخل له في ثبوت الحقيقة الشرعية السابع التفصيل بين العبادات والمعاملات فقيل بثبوتها في الاولى دون الثانية والظاهر ان ذلك نشأ من الغفلة عن محل النزاع ولا اظن احدا من المتقدمين ولا من المتأخرين يدرج الفاظ المعاملات في محل النزاع بل من المسلم عندهم بقاؤها على ما كانت عليه من المعنى اللغوي فهذا القول في الحقيقة قول بثبوت الحقيقة الشرعية مطلقا احتج القائلون بثبوتها بوجوه احدها القياس الثاني اللطف وحكمة الوضع فان من اخترع امورا او امر الناس بالاخذ بها واقامتها وتعلم احكامها فلا بد وان يضع لها الفاظا يعبر بها عنها حتى يركن اليها الناس ويسهل لهم التعليم والتعلم والوصول الى ما هو مقصود الثالث استقراء احوال الانبياء السالفين وملاحظة كتبهم ويؤيده حال استدلال الائمة ع بكلماتهم وكلمات كتبهم الرابع ورود استعمال الالفاظ التي يدعى فيها الحقيقة الشرعية مستعملة في المعاني الشرعية بغير قرينة وذلك كثير في الغاية الخامس احتجاج الائمة ع والصحابة والاصحاب بالآيات القرآنية والاخبار النبوية المشتملة على تلك الالفاظ من غير ضم قرينة وعدم انكار الخصم لما ادعوه السادس ان المقام من مباحث الالفاظ وهي مما يعتبر فيه مطلق الظن ويكفي في حصوله اخبار بعض اهل الخبرة بالعرف الذي يجري فيه ذلك اللفظ ويتحقق ذلك هنا باخبار جماعة من علماء الشريعة وهم المثبتون واما النافون فدعويهم من قبيل شهادة النفي التي لا عبرة بها في الشرع السابع الاجماع المحقق الثامن الاجماع المنقول فقد حكي عن جماعة من قدماء اصحابنا دعوى الاجماع على ثبوت الحقيقة الشرعية في غير واحد من الالفاظ منهم السيد والشيخ والحلي والوحيد الاول وغيرهم من سلف الوالقين وجميع الوجوه المذكورة من اولها الى اخرها تستفاد من كلام كاشف الغطاء قدس اسمه الشريف حيث قال قد علم من تتبع السير والآثار والنظر في الطريقة المستمرة على مرور الدهور والاعصار ان كل من يعني شيئا من المعاني الكثيرة الدوران او الحاجة لاحاد نوع الانسان او لخصوص صنف منهم كاشفا لحكمة الرب بوضع اسمائها في لسانه لكثرة الاحتياج في المحاورات وتحمل المؤنة بنصب القرائن وخفائها في اكثر الاوقات ولذلك امر آدم بوضع الاسماء وجرت سيرة الاباء بوضع الاعلام للبنات والابناء وارباب العلوم جعلوا لمعقولاتها ونقليتها بوضع الاسماء للمعاني المذكورة في مصنفاتهم المتكثرة الدوران في مناظراتهم ومخاطباتهم واهل الصنائع في متعلقات صنايعهم وذووا الاعمال فيما يتعلق باعمالهم والامراء فيما يتعلق بامارتهم والانبياء والاوصياء في ما يتعلق

شنوتهم

سنوتهم وادامتهم ومن سلك جادة الانصاف علم ان الشارع اولى واحرى بمراعاة الحكمة في رفع التعب ودفع الاشتباه عن رعيته والمعتنين باتباع امره وسماع كلمته بوضع الفاظ مستقلة يجعل لبنائه على اظهار الشريعة لكل ما يكثر دورانه من حج او صلاة او صوم او زكوة او نبوة او امامة او قضاء او خطبة او حكومة او ايمان واسلام وكفر ونحوها وكيف يخطر في البال او يحوي في الخيال ان الشارع مهمل مع زيادة شفقته وكثرة لطفه بالرعية وشدة عنايته بثبوت الحقيقة الشرعية مع دخول في الاوضاع الاستدلالية غني عن الاستدلال غير محتاج الى القيل والقال وفي رجوع الى حال السابقين من الانبياء والى ما تضمنه الكتب المنزلة من السماء وكيفية استدلال الائمة ع بكلماتها وكلماتهم وفهم الاحكام من عباراتها وعباراتهم كفاية لمن نظر وتفكر وتدبر لوحدة الطريق وعدم الفرق بين المقامين على التحقيق ويكفي في اثبات هذا المطلب ذكرها في الكتاب والسنة بحيث لا تحيط بها عدد ولا تنتهي لوضوح الخلو عن القرائن ومقبولية ذلك في الطبائع ولو كانت لنقلت في الاخبار لضرورة الاحتياج اليها وانصراف الذهن اليها من حيث ذاتها عند الاطلاق وكثرتها هذا الحد يغني في اثبات كونها حقيقة واحتجاج الائمة بالآيات القرآنية والاحاديث النبوية المشتملة عليها واستدلال الصحابة وجميع الاصحاب كذلك من غير ضم قرينة مع عدم معارضة الخصم لهم ابين شاهد على ما قلناه مع ان المسئلة من الموضوعات ومطلق الظن فيها وان لم يثبت الاصل لكن يترتب عليه العمل كما في احوال الرجال ونحوها ويكفي في ثبوتها حكم بعض اهل اللسان وشهادة النفي غير مسموعة وفي الاجماع محصلا ومنقولا من عدة جماعة من الاعيان ما يغني عن البيان ومقتضى اكثر الادلة انها موضوعة بالوضع الانشائي دون الهجري على ان الهجر المستدل بيان الشارع ولم يذكر ذلك احد لامع انه مع التعويل على احتمال الهجر يتمشى في كثير من الالفاظ الاعتبار فالقول بكونها باقية على المعاني اللغوية او بانها في زمن النبي ص معاني مجازية وانما صارت حقائق في اواسط زمن الائمة ع او او اخرها بالهجر حيث بالهجر هذا وفي الاستدلال بالوجوه المذكورة ما لا يخفى اما الاول فلانه ان اريد به تبادرها فيها فهو مسلم لكنه لا يثبت الا الحقيقة المتشرعة وان اريد به تبادرها في زمان الشارع فهو اول الكلام واما الثاني فلانه دليل عقلي لا مسرح له في مباحث الالفاظ ولا سيما وهو بالاعراض عنه احرى واولى واما الثالث فلانه في رتبة الدعوى واما الرابع فلان دعوى عدم القرينة اخبار عن الغيب لاحتمال ان الخطاب كان مقرونا بقرينة حالية او مقالية فقامت او غفل عنها المتكلم الا ان يضم اليها اصالة عدم القرينة فيقصر عن رتبة الدليل واما الخامس فلمثل ما عرفت في سابقه واما السادس فلانا نمنع من التمسك بالظن الحاصل من قول اهل الخبرة في امثال هذه المسائل المتعلقة باثبات الوضع وهم يحكمون باجتهادهم ومثله الظن الحاصل من الشهرة والاجماع المنقول لو حصل احدهما نمنع الكبرى على تقدير تسليم الصغرى فانا نمنع حجية الظن المطلق مطلقا وفي مباحث الالفاظ سيما الحاصل من الشهرة والاجماع المنقول فان غاية ما ثبت الظن فيها مختلفة وادونها الحاصل من جهتهما ولا دليل على اعتبارها في اعلامها في اثبات الاوضاع

دونها بتحكمه لا بلحاظ ما يلحظ التاجر في تجارته والصانع في صناعته ح

لا يقال ان تبادرها زماننا اذا سلم يثبت المطلوب بضميمة قاعدة اصالة تاخر الحادث لانا نقول ان اصالة تاخر الحادث انما ينفع فيما لم يعلم النقل واما اذا علم بهجر المعنى اللغوي والعدول عنه ولم يعلم ان الهجر كان على وجه التعيين او على وجه التعين لم ينفع اصالة تاخر الحادث بل كان اصالة عدم التعيين

واصالة عدم تعدد الوضع ... المعارضة ...

الشهرة

اشاعة النقل واشاعة عدم الاشتراك ومما ما قام الاجماع على اعتبار قول اللغويين ثم الاستقراء ثم
والاجماع المنقول وسيجيء تفصيل القول في ذلك في محله ان شاء الله تعالى اشكال منع الصغرى فان من عرفهم
باهل الخبرة ومن قام بهم الشهرة ومن نقل الاجماع كالسيد المرتضى رحمه الله وغيره ليسوا باقرب منا الى الاطلاع
على اقوال العلماء ولا ابصر منا بمواقع استعمالات الشارع واحوال الرواة واحوال زمانه حتى يحصل لنا بقولهم الظن
فنحن نمنع حصول الظن على تقدير تسليم الكبرى وتجويز مطلق الظن في مباحث الالفاظ ومن هنا يعلم الجواب عن دعوى
الاجماع المحقق فانه منقول بالنسبة الينا هذا وقد استدل بعض المثبتين بوجه آخر وهو ان كثيرا من
هذه الالفاظ كانت حقائق في معانيها الشرعية في الشرائع السابقة مستندا الى النصوص الواردة في
القرآن وغيره قوله تعالى حكاية عن عيسى بن مريم واوصاني بالصلوة والزكوة ما دمت حيا
وقال تعالى في حق ابراهيم واذن في الناس بالحج يأتوك رجالا وقال تعالى اصلوتك تامرك ان نترك ما يعبد آباؤنا
وقال تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم فاستفيد من الكتاب ثبوت ماهيات
ماهيات الاربعة المذكورة بل زاد عليها في الفصول عند تقرير هذا الدليل
الزكوة والطواف والركوع والسجود قائلا ان كثيرا من الالفاظ كلفظ الصلوة والصوم والزكوة والحج
والطواف والركوع والسجود كانت حقائق في معانيها الشرعية في الشرائع السابقة ولا يخفى ما في ادراج
الزكوة لانها قرينة بالطهارة في قوله تعالى واوصاني بالصلوة والزكوة ما دمت حيا وزاد في الاشارات
الوضوء والغسل وذكر فيها ان كثيرا من العبادات كانت معروفة عند الامم السالفة بل ربما ظهر من
بعض الاخبار ثبوت بعضها في الجاهلية عند مشركي العرب وقضية ما الى الاشياء ثبوت ما عدا
الثلاثة المذكورة غير معلوم لان المعلوم اثبات الحقيقة من جانب الشارع وهذا يقتضي بثبوتها قبله
فيدل على عدم الثبوت ادل فلو جاز ان يتمسك بهذه الحجة لاثبات الحقيقة الشرعية فيها نظرا الى ثبوتها
قبل زمان الشارع فان قلت ان ثبوت المسمى في الامم السالفة لا يدل على ثبوت التسمية عندهم حتى
يلزم من ذلك عدم تحقق الحقيقة الشرعية اذ من الجائز ان يكون تعبيرهم عنها بغير هذه الالفاظ
بل الظاهر ذلك لان لغتهم غير العربية تلك لا عربيات منهم من كان عربيا كالمتأخرين عن زمن
اسمعيل عم واذا ارادوا التعبير عنها عبروا بتلك الالفاظ كما ان استعم عبر عنها ولما ذكرنا قال في
الفصول واذا ثبت ان هذه الماهيات كانت مقررة في الشرائع السابقة ثبت كون هذه الالفاظ
حقيقة فيها في لغة العرب في الزمن السابق لتدينهم بتلك الاديان وتداول الفاظها بينهم وعدم نقل لفظ
آخر عنهم بازائها ولو كانت لقضت العادة بنقله ولا يقدح وقوع الاختلاف في ماهياتها بحسب اختلاف الشرائع
وان قلنا بان مسمياتها الماهيات الصحيحة كما هو المختار من حيث انها بهذه الكيفية كانت فاسدة بحال الوضع
لانا نلتزم بانها موضوعة بازاء القدر المشترك الصحيح فيكون الاختلاف في المصاديق لا في نفس المفهوم كاختلاف
مصاديق ماهياتها المقررة في شرعنا باختلاف الاحوال كحالة عجز او تذكر او نسيان او غير ذلك فكما لا يوجب هذا الاختلاف

تعدد

تعدد الوضع مع نقل حشر في البعض فليكن الاختلاف المذكور كذلك الى ان قال فعلى الخصم ان يكون تلك
الالفاظ حقائق لغوية في معانيها الشرعية حيث ان الحقيقة اللغوية هي الحقيقة التي تكون قبل زمن النبي
كما هو الظاهر ولا ينافي ذلك كون العبادات توقيفية لان معانيها الشرعية على هذا البيان محصول الحقيقة
الحقيقة ولا سبيل الى معرفتها بعد العلم بالاختلاف في امور كثيرة الا بالتلقي من صاحب الشريعة هذا كلامه
وتعليله بان الحقيقة اللغوية هي الحقيقة التي تكون قبل زمن النبي وان كان في غاية السقوط ضرورة انه
لا مدخل لسبق الحقيقة على زمن النبي ص في انتسابها الى اللغة وانما المعيار كون الوضع مستندا الى اهلها
سواء تقدم على زمن النبي ص او تأخر الا ان اصل المطلب مما لا ابتر به وصحة الوجه وذلك لان تسمية الصلوة
وغيرها من العبادات وان كانت امورا شرعية الا ان وضع الفاظها بازائها ليس من الانبياء بل من اهل
اللغة كما يكشف عن ذلك كون بعض الحكايات عن بعض من انبياء العرب ولا من المتكلمين باللغة العربية
كما في قوله تعالى واوصاني بالصلوة والزكوة حكاية عن عيسى ع لا يقال ان غاية ما يحصل مما ذكرت ان كان في
كل من الشرائع السابقة ما يعبر عنه عندهم بالصلوة مثلا وكذا غيرها من العبادات المشابهة لما ثبت في
شرعنا واين ذلك من الصلوة المقررة في شرعنا فلا يبقى منها الا الالتزام بالنقل ان التزمنا بكون
الاستعمال في خصوص هذا المعنى حقيقة فلا يلزم من ذلك انتفاء الحقيقة الشرعية بل ثبوتها قضاء لحق
ما الفرق في شرعنا لكل مما ثبت في الشرائع السابقة في الكيفية والصورة قد تفطن لذلك وتفصى
عنه بالالتزام بوضع كل من تلك الالفاظ بازاء القدر المشترك الصحيح مثل ان الصلوة مثلا موضوعة
للعبادة التي هي ذات ركوع وسجود وقيام وقعود مع اشتمالها على ما يعتبر فيها في كل شريعة بحسبها
والصيام مثلا موضوع للامساك على وجه الكيفية المقررة في كل شريعة وهكذا ولكن مجرد الالتزام
يلحق بالدعوى ولا يترتب عليه اثر الالتزام مضافا الى ان الواضع لو كان غير الشارع كيف يعلم بان الشرايع
السابقة الموجودة تتبدل وتختلف كيفيات العبادات المقررة حتى يضع لما هو القدر المشترك لا انا
نقول قوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم يدل على ان الموضوع له قدر مشترك والا
لم يصح عود الضمير في قوله تعالى كما كتب الى الصيام المذكور اولا بارتكاب تحمل لا يسوغ ارتكابه الا بدليل فيعلم
من ذلك ان الواضع شخص قد علم ولو اجمالا بالعادة او باخبار نبي من الانبياء بان الشرايع تتبدل هذا
وقد بقي هنا امران لابد من التنبيه عليهما الاول ان هذا الوجه حجة وافية بنفي الحقيقة الشرعية ونقضا
عدم افادة ما حكي عن بعض من تأخر من التمسك بالاستقراء الذي ادعى انه مفيد للقطع في اثبات الحقيقة
الشرعية لان افادته لذلك فرع بقاء الالفاظ على معانيها اللغوية الى زمان الشارع وقد عرفت ان
مقتضى الحجة المذكورة عدمه فكل ما تحقق فيه الحقيقة اللغوية في المعنى الشرعي لا يلزم فيه باشتراط الحقيقة
الشرعية كما في الصلوة والصوم والحج وما لم تتحقق فيه الحقيقة اللغوية المذكورة كالزكوة والخمس مثلا لا نلتزم
فيه بثبوت الحقيقة الشرعية بحكم الاستقراء المذكور المفيد للقطع فيؤول من ذلك تفصيل بين الالفاظ

وهو وان لم يعهد الى حين سبقنا الا ان المسئلة الاصولية مما لا يخفى في من الانفراد بعد مساعدة الدليل فان
ان القول بنفي الحقيقة الشرعية استنادا الى هذا الدليل بمقتضاه حمل الالفاظ على المعاني الشرعية استنادا
الى هذا الدليل حيث شك بين ارادتها وبين ارادة المعاني اللغوية الغير الشرعية وعلى هذا فيصير من سلك
هذا المسلك موافقا لمثبت الحقيقة الشرعية من اول زمان البعثة فترتفع الثمرة بينهما غاية ما في الباب ان
المراد على مذهب هذا القائل هو المعنى الشرعي العام الذي هو القدر المشترك ويوجد في ضمن هذا النوع الخاص
ويجري احكامه عليه ولو بعونة المقام ولخ الثاني بوجوه مذكورة في كتب القوم اقويها التساعدم النقل ويظهر الاذعان
مما رجح بعض من تاخر لما اختاره من التفصيل بالوجدان والاستقراء المفيد للقطع قال انا نجد ان من احدث
امورا جديدة واستعمل فيها الفاظا لا يجب بكررها كل يوم مرات ويخاطب بها قومه وخدمه مع ذلك يكررونها ويذكرونها
تصير تلك الالفاظ حقيقة في تلك المعاني التي احدثها واستعمل اللفظ فيها في زمان يسير فعدم تحقق الحقيقة
بطريق التعيين مقتضى الاصل وثبوتها فيما ذكر بطريق التعين انما هو بحكم الاستقراء المفيد للقطع قال انا نجد
ان من احدث امورا جديدة واستعمل فيها الفاظا يجب بكررها كل يوم الى وعدم ثبوتها في غير ما ذكر من الالفاظ
لكون الاستقراء لا يفيد الثبوت فيها لعدم ما اقول قد عرفت ان الاستقراء انما يفيد فيما لم يثبت قبل شرعا
سيرورته حقيقة في معنى شرعي تتوقف الشرايع السابقة كتحقيقه في شرعنا واما ما ثبت فيه ذلك فلا اثر
للاستقراء هناك ويظهر الثمرة بين الاثبات والنفي في الالفاظ الواقعة في كلمات الشارع فانا ان لم نقل
بثبوت الحقيقة الشرعية فلا بد من حمل تلك الالفاظ على المعاني اللغوية عند عدم قرينة ما نعرف عن ارادتها
وان قلنا بثبوتها فان قلنا بانها على نحو التعيين فلا بد من حمل جميع الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة على
المعنى الشرعي وان قلنا بانها على نحو التعين فاما ان يعلم تاريخا التعين وصدور الخطاب جميعا او لا فان علم
انه رجح بحمل اللفظ على المعنى الشرعي ان تاخر تاريخ صدور الخطاب عن تاريخ التعين وعلى اللغوي ان كان الامر
بالعكس او يعلم تاريخ احدهما دون الاخر وح يحكم بتاخر المجهول او يجهل التاريخان جميعا وح يحكم بالاجمال
الخطاب ويتوقف كذا قالوا ويرد على ما ذكروه بناء على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية من حمل الالفاظ
على المعاني اللغوية امران احدهما ما يرد على من قال منهم بترجيح تقديم المجاز الراجح لترجيح جانب الغلبة او
توقف كصاحب المعالم فانه بعد ما اثبت كون الامر حقيقة في الوجوب توقف في حمله عليه في كلمات الائمة
من جهة كثرة استعماله في الندب الموجبة لصيرورته مجازا راجحا ولا شك ان استعمال تلك الالفاظ في
المعاني المخترعة وان لم يثبت الحقيقة فيها اضعاف استعمال صيغة الامر في الندب فكيف يتوقف هناك
وحملها على المعاني اللغوية مع ما تحقق الغلبة ههنا اقوى من تحققها هناك وكذا على القول بتقديم المجاز
الراجح لا بد من حملها على المعنى الشرعي دون اللغوي واما القائل بتقديم الحقيقة المرجوحة فهو في فسحة من
الايراد المذكور الثاني ما يرد على جميع من ذكر حمل الالفاظ على المعاني اللغوية بناء على عدم ثبوت الحقيقة
الشرعية وذلك انه لا بد لا يخطر ان يتبعها الحدث معان جديدة واستعمل فيها اسماء اراد بها في غالب

استعمال الاثر

استعمال الاثر تلك المعاني ولم يستعملها في غيرها الا نادرا حتى انه وقع الشك في صيرورتها حقيقة فيها لعدم
بحيث لم يسمع منكر ثبوت الحقيقة التعينية بالاصل كما هو عمدة متمسك النافين في المقام على ما اشرنا اليه كيف
يمكن الحكم بحمل ما شك فيه من الفاظه من حيث كون المراد منه هو المعنى الذي احدثه هو او كون المراد منه هو المعنى
اللغوي على المعنى اللغوي وان شئت اتضاح ذلك غاية الوضوح فراجع في شيء من مصنفات الخطباء او الحكماء واختبر
وعلى هذا فلا اقل من التوقف لم يحكم بحمل الالفاظ على المعاني الشرعية وايرد على ما ذكروه من حمل الالفاظ على
المعاني الشرعية بناء على القول بثبوت الحقيقة الشرعية امران ايضا احدهما ان الاوجه الحكم بحمل الالفاظ
على المعاني الشرعية على القول بثبوت الحقيقة الشرعية على وجه التعيين مطلقا اذ لعل شيئا منها صدر قبل التعيين
فلا بد من التفصيل بالعلم بالتاريخ والجهل به على نحو ما فصل في التعين ولكنه مدفوع بان مقتضى استدلالهم
باللطف ونحوه وقوع التعيين في اول البعثة اذ هو الذي يسهل الامور على المحاورين بتلك الاصطلاح
ويكفيهم مؤنة المجازات وتجشم القرائن وقد اشار الى هذا كاشف الغطاء رحمه الله في كلام له متقدم
الثاني انه لو قيل بان واضع الالفاظ للمعاني الشرعية هو الله ثم ملك الكلام واما اذا قلنا بان واضعها
النبي كما هو ظاهرهم ثم ما ذكروه من حمل الالفاظ على المعاني الشرعية فيما لم تثبت النبوة واما في الكتاب
فلا لكونه صادرا من الله ثم دون النبي وهذا ايضا مما لا وقع له لجواز ان النبي م وضع تلك الالفاظ للمعاني
المحدثة والقاها اليهم فشاع بينهم وانزل الله سبحانه القران على طبق ما تعارف بين المتدينين
من حقائق الشارع فعلى القول بثبوت التعيين يتعين ما ذكرناه من نزول القران على طبق اصطلاح
النبي لا بعد انه بينهم كما انه تم ارسل كل رسول بلسان قومه ويرد على ما ذكروه من البناء على تاخر مجهول
التاريخ فيما لو كان احد الامرين من التعين والصدور معلوم التاريخ والاخر مجهولا انه يشتمل على قسمين
احدهما ان يكون تاريخ الصدور معلوما وتاريخ النقل مجهولا وهذا القسم لا كلام فيه لان مقتضى
التساعدم النقل التي هي من الاصول المجمع على اعتبارها فيبنى تاخر النقل الى المعنى الشرعي عن صدور الخطاب
على هذا التقدير فيبنى على الحمل على المعنى اللغوي الثاني ان يكون تاريخ النقل معلوما وتاريخ
صدور الخطاب مجهولا وح فاثبات التاخر بنفسها لا عبرة بها عندنا في ترتيب الاحكام والتساعدم تحقق
الصدور عند تحقق النقل لا يثبت عليها الحكم الا بواسطة اللازم العادي الذي هو تاخره عن النقل لان مجرد
عدم الصدور عنده لا يكفي في الحمل على المعنى الشرعي اذ لا بد من وقوع الصدور بعد النقل حتى يحمل على المعنى
المنقول اليه ومن المقرر في محله ان الاصول لا تفيد ترتب الاحكام بواسطة اللوازم العقلية والعادية الا
العدمي لا يفيد الا ترتب ما يترتب على نفس العدم دون ما لازمه الا في موارد خاصة من جهة
استقرار بناء العقلاء على ذلك لان الاستناد في اعتبارها الى ما كان الى اخبار الصحيحة فلا تاتي الا بما كان
له اهل الجهل بخلاف مثل المقام وان كان الى غيره من بناء العقلاء والاجماع فلا تحقق له الا فيما يترتب على نفس
العدم ويتولد من هذا الايراد ايراد على ما ذكروه من التوقف في صورة الجهل بتاريخهما لان منشاء تعارض

التقادم بحقق الصدور عند النقل والتقادم النقل عند الصدور وقد عرفت ان التقادم النقل مما يترتب
عليه الحكم دون التقادم الصدور ومن المعلوم ان الاصل الذي يترتب عليه الحكم مقدم على الذي يترتب
عليه ذلك ... فلابد من الاخذ بمقتضى التقادم النقل وترك الاصل الاخر ... ذلك الحمل الالفاظ
على المعاني اللغوية ثم ان ماذكرناه من عدم الاعتبار بالتقادم الصدور عند النقل مبني على ما اخترناه
من الاصل ... الا ما يترتب على نفس العدم دون غيره واما على ماذكره جماعة من ان الاصل
اصل ... يعتد به قد استقر عليه بناء العقلاء فيثبت به جميع ما يترتب عليه بل ادعوا عليه الاجماع ...
ما اوردناه على صورة العلم بتاريخ النقل والجهل بتاريخ الصدور من عدم الاعتبار بالاصل الذي لا يترتب
عليه الحكم اذ غاية ... مالرحكم من الاحول وذلك لان التقادم اصل الريب في ... الحكم عليه وكذا اصالة
عدم الصدور عند النقل بناء على ماذكرناه من مذاقهم فيتعارض الاصلان ولابد من التوقف على ماذكروه
في الثمرة وانتم على ماذكروه في صورة الجهل بتاريخهما بان تاريخ النقل يتعين ولوما الاخذ بالصدر المتيقن وهو
آخر زمان ... ما قبل ... خلافة فيبقى تاريخ الصدور مجهولا وهم قد اعترفوا في ضمن الثمرة بان
المجهول لابد من الحكم بتاخره وقضية ذلك حمل الالفاظ على المعاني الشرعية فلا وجه للتوقف ... بان
... التاريخ يقطع بالعلم الاجمالي بصدور جملة من الاحكام قبل النقل وصدور جملة منها بعده و
قد اختلط القسمان فيعود المقام من قبيل الشبهة المحصورة فيلزم التجنب عن التمسك بما اشتمل على جملة
على شيء من المعنيين اللغوي والشرعي وهل هذا الا ماذكروه من الاجمال ... ذلك ... بالنظر
الى اول الامر واما بعد الفحص عن حال الكتاب والسنة فيظهر تاريخ اكثر ما ورد منهما فيتميز المتقدم عن
المتاخر غالبا ولا يبقى علم الاجمالي بالنسبة الى ما يلحق لكونه في غاية القلة ... بالنسبة اليه ...
فلو حكم بتاخر عن تاريخ التبيين المذكور بمقتضى اصالة تاخر الحادث المفروض اعتباره لم يحصل علم اجمالي
بتاخر شيء كان مقدما في الواقع ولكن لا يخفى ان الحكم بالاجمال في صورة الجهل بالتاريخين ... لان
الاصول في امثال المقام لا تعتبر من باب التعبد ... الاعتبار بها من باب بناء العقلاء ... ولم يستقر
بناؤهم على التمسك بها والاستكشاف عن المراد فيما لو جهل التاريخان فان غاية ما يتوهم في المقام هو
تعيين تاريخ النقل بالاخذ بالمتيقن والحكم بالتاخر الصدور عنه وذلك لا يفيد ظنا بما اراده الشارع
من خطابه سيما مع العلم باختلاط شيء من المتقدم بالمتاخر ثم انه قد يناقش في الثمرة بان الحمل على الحقيقة
الشرعية يبتني على تقديم عرف المتكلم على المخاطب ... القول بتقديم عرف المخاطب وعدمه او التوقف
فيشكل الحكم المذكور مع كون المخاطب من اهل العرف اللغة فلا يتم الثمرة على جميع الاقوال ... اولا
... بان ... مسئلة تعارض عرفي المتكلم والمخاطب انما هو فيما لم يكن للمتكلم عرف يختص به بل وقع تكلمه على وفق عرف
... فيهم على ما عرفت من حمل الكلام هناك واما اذا كان مما وضعه هو كالحقيقة الشرعية فلابد
من حمل كلام المتكلم عليه مع الاطلاق على كل حال اذ هو ثمرة وضعه لذلك ولذا لم يتامل احد في الحمل على

ثم لا يترتب الاثر ... للجهل

٧ فيترتب عليه الاحكام ويتم ماذكروه من الثمرة بناء عليه وكذا يندفع ما اوردناه على صورة الجهل بتاريخ النقل والصدور جميعا من عدم الاعتبار بالاصل ثم

وكذا متعم

مع التوقف
لا يخفى عليك انه لو سلم انضباط تواريخ نزول الايات لم يسلم انضباط تواريخ صدور السنة فتدبر منه دام ظله

... ان دليل تقديم العرف ... غلبة الكلام ... الجهل ... تقرير ... هو من العرف العام والخاص ... ان الشارع اذا وضع لفظا لمعنى ... بان ... في كلامه ... احضر ... لعدد ذلك جميع الكفار كان ذلك من مسئلة تعارض عرف المتكلم والمخاطب و ... لكنهم ... يخاطب الكفار بالاحكام فتعين ان يخاطب بها المسلمين و ... انهم عارفون باصطلاحه وان المعنى اللغوي غير محتمل الارادة منه عندهم فلا يكون من تعارض عرف المتكلم والمخاطب بل الجاري ... قاعدة تكلم كل ذي اصطلاح على ...

الحقيقة

الحقيقة الشرعية مع وقوع التامل في تقديم احد العرفين وثانيا ان الحكم في المسائل العملية بل في كل تفسير
انما يكون بالنظر الى الجهة المقصودة بل الى الغرض الذي سيق له الكلام ومن هنا قالوا ان التمسك بالاطلاقات
والحكم بسريانها في جميع المقامات انما يصح اذا لم ترد مورد حكم اخر وقد قلوا ما ورد في مورد حكم اخر بقوله تعالى
فكلوا مما امسكن وبينوا انه ورد لبيان حل ما تمسكه الكلاب المعلمة فلا يفيد طهارة موضع ملاقاتها و
على هذا نقول فيما نحن فيه انهم ارادوا بيان ان الثمرة هو حمل اللفظ على المعنى الشرعي اخذا وطبعه
لم يمنع من ذلك مانع واما مع ظهور انه في المورد الخاص ثبت حكم ذلك المورد هذا ولا يذهب عليك
ان هذه المسئلة قليلة الجدوى لان عمدة ما وصل الينا من الاحكام انما هي من الصادقين ولا ريب في
صيرورة الالفاظ المتنازع فيها حقائق في المعاني الشرعية في ذلك الزمان وما بعده واما الكتاب
فمع قلة اشتماله على ما يجدي منه في اثبات الاحكام الشرعية التفصيلية من قبيل حكم الاطباء اجمالا على المرضى
بشرب الدواء واحالة البيان على ما يفصله لهم بعد ذلك فانه في مقام بيان ما يصلح العباد اجمالا من الاحكام
وغيرها والتفصيل موكول الى بيان الحجة في كل عصر على مقتضى الحكمة وقد بينوا منه ما يحتاج الامة الى
بيانه من الاحكام وغيرها فلم يبق فيه ما يتوقف فهم المراد منه على ثبوت الحقيقة الشرعية واما السنة
النبوية فما ورد منها بطريق العامة لا حاجة لنا فيه وما ورد منها بطريق الخاصة قد ورد عن ائمتنا عليهم السلام
الله عليهم وصيرورة الالفاظ حقائق في المعاني الشرعية اذ الظاهر من نقلهم لها مطلقا في مقام بيان الاحكام
مع فرض اختلاف العرف ارادة المعاني الشرعية اذ لولا ذلك لاشاروا اليه ولم ينقلوها على اطلاقها
مع كون المنساق منها في زمانهم خلاف ما اراده النبي صلى الله عليه وآله على ان كون المنقول لفظ النبي في الغالب غير معلوم بل
لا يبعد ان يكون اسنادها الى النبي غالبا من جهة النقل بالمعنى كما في رواية السكوني واضرابه نظرا الى كون
جميع ما عندهم ماخوذا منه وكلما انكروه من الاحكام فهو من الرسول عن جبرئيل عن الله تعالى اصل اختلفوا
في ان الالفاظ المستعملة في لسان اهل الشرع هل هي اسام للصحيحة منها او للاعم وقبل الاخذ في ايضاح
سبيل الرشاد والخوض في لجة الابرام والايراد لابد من بيان مقدمات الاولى ان النزاع في هذه المسئلة
هل يقع فيما وقع الخلاف في ثبوت الحقيقة الشرعية فيه من الالفاظ ام يعم غيرها فنقول الاظهر في ان
الالفاظ المستعملة في لسان الشرع منها ما هو اسم للاعيان كالزكوة للقدر المخرج من المال وهو العشر وكذا
الخمس وهذا القسم لا يتصور فيه النزاع من جهة الوضع للصحيح او الاعم ولكن ذكر في هداية المسترشدين ان
الفاظ العبادات كالصلوة والصوم والزكوة هل هي اسام للصحيحة المستجمعة لجميع الاجزاء المعتبرة في صحتها
وشرائطها او لما يعمها والفاسدة هذا وجعل الزكوة في عنوان المسئلة وما يرد عليه بعض من الخوانين ادراج
الزكوة في عنوان البحث انه لا يعم فيه النزاع وعندي ان هذا الايراد غير متجه عليه لان الزكوة
كما تستعمل في نفس القدر المخرج كذلك تستعمل في اخراج ذلك المقدار ومعلوم ان القدر المخرج ليس عبادة لانها
لا تكون الا فعل المكلف وقد صرح هو في كون النزاع في الفاظ العبادات ومثل بالزكوة وما اقترن بها الالفاظ

في السنة ... الاجمال للارتياب فيه فيحمل على المعاني الشرعية م

... كل الفاظ العبادات ... بالقسم الاول والثاني ... من الالفاظ التي ذكرناها ... كون الاعيان عبادات وكذا ... النجاسة ... ابن ...

المكلف

العبادات فالقرينة الدالة على كون مراده بالزكوة ما هو عبارة عن اعطاء القدر المخرج الذي هو فعل
موجودة في كلامه وهو ما يدل على ما ذكرناه من استعماله في الاخراج كلام الشيخ ره حيث قال الزكوة في
اللغة هو النمو يقال زكى الزرع اذا نمى وهو ترك العزو اذا كان ربحا فسمى في الشرع اخراج بعض المال زكوة
لما يؤول اليه من زيادة الثواب انتهى وفي نهاية ابن الاثير انها من الاسماء المشتركة بين المخرج والفعل فتطلق
على العين وهي الطائفة من المال المزكى بها وعلى المعنى وهو التزكية ثم قال ومن الجهل بهذا البيان اتى من
ظلم نفسه بالطعن على قوله تعالى والذين هم للزكوة فاعلون ذاهبا الى العين وانما المراد المعنى الذي هو التزكية
انتهى ومنها ما هو اسم للمعاني لكنها ليست مما يقع ذا وجهين بان يقع تارة على وجه الصحة واخرى على وجه الفساد
كالطهارة والنجاسة والايمان والكفر والملكية والحرية والرقية والاسلام والجهاد ونحو ذلك ومنها
القسم الذي لا يتصور قبل النزاع والضابط في محل النزاع ما يتصور قبل الوقوع على وجهين الصحة والفساد
كالصلوة والصوم والحج والوضوء والغسل ونحوها وهذا القسم هو المتنازع الثانية انه هل يجري نزاعهم
في المسئلة فيما لو قلنا بعدم وقوع تصرف من الشارع في شيء من اللفظ والمعنى وبعبارة اخرى هل يجري
ذلك لو قلنا بعدم ثبوت شيء من الحقيقة الشرعية وحقيقة المتشرعة والتزمنا بوقوع الاستعمال في
المعنى اللغوي كما ذهب اليه الباقلاني او جريه لا يجري وتفصيل المقام على وجه ينكشف الحجاب عن وجه
المرام ان التصرف اما ان يقع في اللفظ فقط وذلك بان ينقل اللفظ الموضوع للمطلق الى المقيد ببقاء
المعنى على حاله وهو المراد بالمطلق غاية الامر انه قطع التقييد من الحكم باثبات بعض الافراد وذلك لأن الاخر
لان ذلك من قبيل الاحكام التي لا تغير اصل المعنى ولا تقبل التصرف فيه واما ان يقع في المعنى فقط بان
يعتبر تركيب المعنى اللغوي مع غيره بحيث يلتئم منهما شيء ثالث يطلبه من دون ان يضع له لفظا واما
ان يقع في اللفظ والمعنى معا كما لو صورة [illegible] اذا وضع بازائهما اللفظ الموضوع للمعنى اللغوي
بان يضع اللفظ لمعنى لا بمناسبة المعنى الاول بالاطلاق والتقييد على ان يكون الاول مطلقا والثاني مقيدا واما ان
لا يقع في شيء من ذلك مثال الاول الصوم على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فانه كان موضوعا في اللغة
للمطلق الامساك ثم استعمله الشارع في الامساك الخاص ومثال الثاني الصلوة مثلا على القول بعدم ثبوت
الحقيقة الشرعية ومثال الثالث الصلوة ايضا على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية ومثال الرابع
الصلوة ايضا على القول بثبوت الحقيقة الشرعية ومثال الرابع الفاظ العبادات على مذهب الباقلاني فنقول
لا يتصور النزاع بناء على عدم وقوع التصرف في اللفظ والمعنى لانه يؤل النزاع ح الى ان الشارع هل استعمل
الالفاظ في المعاني الصحيحة اللغوية او الاعم من حيث ان الحكم العرفي عند القاضي وغيره انه على هذا
التقدير استعملها في المعنى اللغوي الذي هو اعم من الصحيح وغيره غاية الامر انه جعل شرائط لصحته المعتبرة
عنده في مقام الامتثال فليس حال العبادات على هذا القول الا مثل حال المعاملات وبعد تسليم وقوع استعمال
الشارع لها في مطلق اللغوي كيف يتصور النزاع في انه استعملها في الصحيح من تلك المعاني او الاعم لكون

فقد خرج القسمان المذكوران ومنها ما هو اسم للمعاني التي يتصور فيها الوقوع على وجهي الصحة والفساد

دقق م

ذلك

ذلك منافيا لما فرض انه الضروري المسلم فلا مجال لما لعله يحتمل في بادي الرأي من تصوير النزاع على مذهب
القاضي ايضا نظرا الى ان الصحيح من الدعاء مثلا عند الشارع ما اقترن بشرائط خاصة وغير الصحيح ما اشتمل
على بعضها دون بعض او لم يشتمل على شيء منها لما عرفت من استعمال الشارع لفظ الصلوة في مطلق الدعاء
فلا يبقى محل للنزاع في وقوع الاستعمال منه في الصحيح او الاعم من المعاني اللغوية ثم لا يخفى عليك ان المقصود في
المقام تحقيق عدم توجه النزاع في صورة انتفاء قيد التصرف في اللفظ والمعنى جميعا واما تحقيق توجه
النزاع وعدم توجهه فيما اذا انتفى احد القيدين فيجيء الكلام عليه في المقدمة الآتية وقد استغنينا بما
ذكرنا انه لا يسمع من قال بان الشارع استعمل الالفاظ في المعاني الشرعية مجازا ومنع من تحقق الحقيقة
الشرعية ان ينازع في كون الصوم للصحيح او الاعم لما عرفت من انتفاء التصرف في اللفظ والمعنى جميعا على
حذو ما ذكر وهذا الذي ذكرناه في هذه المقدمة انما هو ما افاده بعض من تأخر وفيه اولا ان عدم وقوع
التصرف من الشارع في شيء من اللفظ والمعنى ليس له دخل في انتفاء جريان النزاع لان التصرف في شيء من الوجهين
ليس مقتضيا ولا شرطا لجريان النزاع حتى يوجب انتفاؤه انتفاءه لانه لا يخلو اما ان يريد بان عنوان
البحث المعنون للنزاع في كلماتهم بحسب غرضهم وقصدهم فعدم جريان ذلك العنوان بعينه يستند الى انتفاء
قيد من قيوده مثل التقييد بقولنا المستعملة في معانيها اصلا عند الشارع مثلا وظاهر ان عدم وقوع التصرف
في شيء من الوجهين لا يوجب انتفاء العنوان ولا يكشف عن عدم قصدهم الى جريان النزاع واما ان يريد محل
النزاع وتصويره بحسب الواقع وان كان خارجا عن عنوانهم ومتعلق قصدهم كما هو المناسب لتحقيق المقام
فنقول ان رسم هذه المقدمة على الوجه الذي عرفت مما لا اصل له بالمقصود لان جريانه بحسب الواقع انما يتوقف
على كون اللفظ مستعملا في معنى قابلا للصحة والفساد ومعقولا لذلك المعنى وتحقق هذا الوصف في المعنى بان يكون
مركبا من اجزاء او مشروطا بشرائط مستعملة لها مدخل في كون المسمى مرادا باللفظ على وجه الخصوصية او كونه موضوعا
له فالالفاظ المعتبرة في كل شيء بحسبه حتى انه لو فرض ان مرادهم بالصحة المبحوث عنها انما هو مطلق الصحة كان
هذا البحث معقولا في معاني الالفاظ اللغوية والعرفية والشرعية القابلة لما ذكر من الوصف فكان يصح ان
يقع ان لفظ البيع او البطن مثلا هل هو موضوع للصحيح او الفاسد او ان لفظ الصلوة هل هو موضوع للدعاء
الصحيح او ما هو اعم منه ومن الفاسد كالملحون لكن لما علمنا ان مرادهم بالنزاع اثبات الصحة في نظر
الشارع او نفيها فلا جرم انتفت قابلية الصحة بهذا المعنى على مذهب القاضي عما استعمل فيه الالفاظ المبحوث
عنها لعدم اعتبار الشارع شرائط وعنوان المسمى باعتبار كونه مسمى بالاسم الخاص وان كان قد اعتبر
شرائط في مقام الامتثال واما عن نظر ما ذهب اليه الاكثر في الفاظ المعاملات فعدم معقولية جريان النزاع
على مذهب القاضي مما استعمل مستند الى عدم قابلية المعنى للصحة في نظر الشارع لا الى انتفاء التصرف
في اللفظ والمعنى على المعنى الذي ذكره [illegible] ويدل على ما ذكرناه من كون مناط البحث هو الصحة الشرعية ما ذكره صاحب
الهداية حيث قال ان النزاع في المقام في الفاظ العبادات مما استعمله الشارع في المعاني الجديدة

ادخر منها

بالاسم

كالصلوة والزكوة والصوم والوضوء والغسل ونحوها دون ما كان من الفاظ العبادات مستعملة في معانيها
اللغوية كالزيارة والدعاء وتلاوة القرآن ونحوها فلا ريب في صحتها في الغير للاعم والمفروض استعمالها
في المعاني اللغوية فيكون مستعملة في الاعم من الصحيحة والفاسدة نعم هناك شرائط اعتبرها الشارع
في صحتها كما اعتبر نظير ذلك في المعاملات انتهى وانت خبير بان ما ذكره من وقوع التصرف في اللفظ فيما اذا
نقل اللفظ من المطلق الى المقيد مما لا وجه له ضرورة تحقق التصرف في المعنى بتقييده الا ان يراد حصول
اصطلاح جديد ودعوى انه وقع التقييد من الحكم باتيان بعض الافراد وترك الاخر وان ذلك من
قبيل الاحكام التي لا تغير اصل المعنى ولا تفيد التصرف غير مدفوعة بان الحكم باتيان فرد وترك الاخر
يتصور على وجهين احدهما ان يكون هناك فردان متساويان في القيود والحدود لكن طلب احدهما بعينه
عن الاخر لامر خارجي فهذا لا يوجب تغير الموضوع وثانيهما ان يكون هناك فردان متغايران بان يطلب
احدهما بسبب ما اقترن به وينهى عن الاخر من جهة انتفاء اقترانه به او بالعكس كما لو قال افعل الصلوة المقرونة
بالسورة ولا اريد منك غيرها او قال اريد منك الصلوة الخالية عن التكتف ولا اريد المشتملة عليه وهذا
القسم يوجب التغير بالضرورة وحكم الشارع باتيان بعض الافراد وترك الاخر انما هو من هذا القبيل بل
فيتحقق تقييد معناه الى ما يرد على الغرض المذكور من ان تحقق النزاع محال لتوقفه على مغايرة المعنى المنقول
منه للمنقول اليه وقد علم مما ذكرناه سقوط ما ذكره اخيرا من انه لا يمنع من قال بان الشارع استعمل الالفاظ
في المعاني الشرعية وانكر تحقق الحقيقة الشرعية ان ينازع في كون الحكم للصحيح او الاعم استنادا الى انتفاء
التصرف في اللفظ والمعنى جميعا وذلك لان الاستعمال المجازي لا يتحقق الا باعتبار الخصوصية وتقييد ما بالشرائط
وبهذا الاعتبار يحصل المغايرة الصحيحة وانما باجتماعها او انتفاء شيء منها وقلنا انها كافية ولا حاجة الى
اعتبار التركيب في المعنى والوضع للفظ بازائه ثم انا نقول هل يشترط في جريان النزاع تحقق الحقيقة الشرعية
ام يكفي حقيقة المتشرعة فيجري النزاع بناء على كل منهما ام لا يشترط شيء منهما فيكفي مطلق الاستعمال في المعنى الشرعي
وجوه بل اقوال فقيل لا يجري الا على القول بثبوت الحقيقة الشرعية كصاحب الفصول ره وقيل لا يلزم ذلك ثم اختلف
القائلون بالثاني فقال بعضهم لا يبعد القول بثبوت الحقيقة المتشرعة وقال بعضهم لا يلزم ذلك ايضا بل يكفي
مطلق استعمال الشارع لتلك الالفاظ في المعاني الشرعية كالفاضل القمي ره وهذا القائل ايضا لا يتوقف
على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيما يكفي ثبوت الحقيقة المتشرعة ومطلق استعمال الشارع تلك الالفاظ
فيها فالنزاع في الحقيقة في انه متى اطلق لفظ دال على تلك الماهية المحدثة فهل يراد الصحيحة منها او الاعم
ووافقه في اصل كفاية الاستعمال صاحب الهداية وان خالفه في الكيفية فانه التزم بان القائل بالصحيح
يقول متى اطلق لفظ دال على تلك الماهية فالمراد انما هي الصحيحة كما ستعرف الحال الا انه جعل القول الاول
اي ان الاول الظهور عنوانهم فانهم قالوا في عنوان المسئلة ان الفاظ العبادات هل هي اسام للصحيحة او للاعم
ومعلوم ان لفظ الاسامي ظاهر في كونها حقيقة الثالث انه لا ريب في وقوع الاستعمال في الاعم فلا وجه

للاشكال

للاشكال في استعمالها في الصحيح او الاعم فلابد ان يكون النزاع في صيرورتها حقيقة في احد المعنيين على لسان
الشارع وبه يندفع الاول بان غاية ما في الباب انما هو ظهور الاسامي في كونها حقيقة واما كونها حقيقة شرعية
فلا ظهور لها فيه فالدليل اعم من المدعى ويظهر من ذلك ما في الثاني ايضا لان وقوع الاستعمال في الاعم قطعا لا ينافي
النزاع في صيرورتها حقيقة في عرف المتشرعة في الصحيح او الاعم وبما ذكرنا مما يندفع به يتمسك ارباب القول
الاول ظهر وجه الاستناد الى القول الثاني فان القائل بالاول قد غفل عن تحقق الحقيقة بالغلبة وعرف المتشرعة
هكذا افاد سيدنا الاستاد دام مجده وسيظهر لك بعض ما فيه واما القول الثالث فمن ادعى ظهور العنوان في الحقيقة الشرعية
فانما ادعاه سهوا كان مركوزا في نظره ان من يتكلم عند القوم من العامة والخاصة ان ثمرة المسئلة انما تظهر في خطابات
الشارع والخاصة وان كانوا يجوزونها في كلمات الائمة ع ايضا الا ان ذلك من بنائهم على كون حكم كلمات الائمة ع حكم
خطابات الشارع وليس فيهم مفصل في مسئلة الصحيح والاعم بين لسان الشارع ولسان الائمة ع فالقائل بالصحيح
يقول به من اول لسان الشارع وكذا القائل بالاعم وبعد فرض سلسلة المقدمة لا يبقى مجال لتحرير النزاع على الحقيقة
المتشرعة فان هو بنى على الحقيقة فلابد وان يكون هي الحقيقة الشرعية وان بنى على الاستعمال فلابد وان يكون
هو استعمال الشارع حتى يكون لها كلمات الائمة ع فانما الحال خطابا له ع واما ما وقع في ذيل كلام صاحب الهداية
من تحرير النزاع على الحقيقة المتشرعة فانما هو من جهة كونها لازما لاستعمال الشارع وكون التحرير المذكور عبارة اخرى
عن التحرير الاول فلا ينافي ما ذكرناه فافهم واما القائلون بكفاية الاستعمال على المعنى الشرعي فمنهم من اجرى النزاع
فيه على وجه الاطلاق ولم يلتفت الى ان ذلك لا يتم على اطلاقه اذ لا يصح للقائل بالصحيح انكار الاستعمال في الفاسد
او الاعم راسا وقد عرفت ذلك من عبارة الفاضل القمي ره المتقدم ذكرها ومنهم من التفت الى ذلك واختلف
في اجراء النزاع على الاستعمال الطارئ فلهم في ذلك طرق الاول ظهر وعليه الاعتماد ما سلكه في هداية المسترشدين
وهو انه لا ريب ان هناك ماهيات مطلوبة للشارع متصفة بالصحة لانها بما هي على حد امر به الشارع وطلبه وهي ماهيات
مخترعة له محدثة من قبله وانما النزاع في ان الماهيات المحدثة المخترعة هل هي عين الصحيحة المطلوبة او غيرها
حتى يكون الشارع قد اخترع تلك الماهيات على وجه اعم مما طلبه فاخترعها واستعمل اللفظ فيها اولا ثم قرن بها
ما شاء من الاجزاء الغير المقومة والشرائط المعتبرة في مقام الطلب فيكون المستعمل فيه اعم من المطلوب فعلى هذا
فينصرف اللفظ لولا المانع الى الاعم وعلى الاول يكون الماهية المخترعة عين ما طلبه واستعمل فيه اللفظ ويظهر الثمرة
فيما لو قامت قرينة على عدم ارادة المعنى اللغوي فيحمل اللفظ على الاعم لانه اقرب الى الطبع وكونه اول ما استعمل
وعلى ما ذكرناه من البيان يكون نفس تصوير المعنى الاعم باعتبار كون الماهية المخترعة اعم من الماهية المطلوبة ويكون
تصحيح تطبيق النزاع على الاستعمال بحيث لا يكون مرده انكار الاستعمال في الاعم انكارا للضروري باعتبار تعلق النزاع
باول ما استعمل فيه اللفظ فيكون الاستعمال الاخر تابعا للاستعمال الاول فمتلخص من ذلك انه يرجع النزاع الى ان
القائل بالصحيح يقول ان الماهية المخترعة ليست الا ما تعلق به الطلب فليس هناك ماهيتان والقائل بالاعم يقول ان
هناك ماهيتين احديهما ما طلبه الشارع واراده والاخرى الماهية المخترعة وثبوت الماهية المخترعة لا ينفي الفعل

التمورة عند البعث زاد على ذلك انما موصوفة بالصحة وقال انه لا خلاف بين ارباب القولين في كون الماهيات المخترعة صحيحة في نفسها وانما الكلام في ان ما استعمل فيه اللفظ هل هو الماهية الصحيحة على نحو ما ذكر ام هو ما اشتمل على الصحة الزائدة على الصحة من جهة الحيثية وهي الماهية المستجمعة لجميع الشرائط والاجزاء المقومة لها هذا محصل كلامه زيد في اكرامه ويرد على صاحب الحدائق ان الماهيات المخترعة انما يصح القول بثبوتها لو كانت المعاني المذكورة من الامور المتأصلة فان اراد بها الافعال الصادرة من المكلفين فليست مما اخترعه الشارع وانما هي افعال صادرة عن فاعليها وان اراد غير ذلك فاما ان يريد بها تصور الشارع في مقام الوضع ليضع اللفظ بازائه فذلك على التقريب المذكور مما لا مناسبة له بما نحن فيه لان المفروض اجراء النزاع في الاستعمال واما ان يريد ما تصوره في مقام الاستعمال فاستعمل فيه اللفظ فلا ريب في وقوع الاستعمال في الامرين فان كان قد استعمل اللفظ في شيء من موارد في الصحيح فهو المتصور هناك وان استعمل في الاعم فذلك ايضا لا يفيد ثبوت ماهية مخترعة يصح ان ينازع في كونها اعم من المطلوب وعدمه واما ان يريد ما تصوره في مقام الطلب فذلك ليس الا الصحيح ولا يتبع لاحد انكاره وهذا الوجه ايضا لا يفي بما هو مقصوده وان اراد شيئا غير ما ذكر فهو غير معقول واما ما وقع في كلام بعض العلماء ربما يعبرون بان الشارع وضع الالفاظ للماهية المخترعة او اراد الماهية المخترعة او اراد الماهيات المخترعة فانما ارادوا بذلك المعاني المرتبة المتصورة في مقام الوضع او الاستعمال او الطلب من باب الاستصحاب او الشارع بافعال مرتبة منتظمة على نحو انتظام الماهيات ووصفها بالاختراع انما هو من جهة ان ما لم يكن الامر بها فيه وبرد على الفاضل المورد مضافا الى عدم تعقل الماهيات المخترعة ان الصحة عبارة عن موافقة الامر ولم يتحقق امر بالماهية من الحيثية المذكورة من قبل الشارع حتى يكون المأتي بها موافقا له بل المحقق خلافه ولازم ما ذكره ان لو اتى احد بالاجزاء المقومة من حيث كونها الماهية المخترعة من قبل الشارع كان مستحقا للثواب لتحقق الامتثال واتيانه بالماهية هنا واعلم ان ما ذكرناه من بيان هذا المسلك وما في ذيله انما هو تحرير ما ذكره بعض من تأخر وانا اقول ان ما ذكره من محصل كلام هذا الهداية وان كان يستفاد من كلامه بعد امعان النظر وان لم يصرح بذلك الا انه لم يعبر بالماهية المخترعة وانما عبر بما يساويه بحسب هذا المورد وهي المعاني المستحدثة من الشارع الا ان ذلك البعض حمل وجه حمل ما ورد في خطاب الشارع من الفاظ العبادات على الاعم عند القائل به بناء على هذا المسلك كونها ما استعمل فيه وذلك لا يستفاد من كلامه بل يستفاد منه غيره ولا باس بان ناتي بكلامه مع الاشارة الى ما وجه فيه ثم نعقبه بما يحصل مراده قال ثم ان الخلاف في ان المعاني المقررة من الشرع التي استعمل فيها تلك الالفاظ هل هي خصوص الصحيحة او هي اعم منها ومن الفاسدة فيتفرع فيها من القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية ونفاتها اذ الكلام في استعمال تلك الالفاظ في المعاني الجديدة كما عرفت يعني في مبحث الحقيقة الشرعية وانما الكلام هناك يعني في ذلك المبحث في كونه على وجه الحقيقة ام لا وان قلت على هذا يكون النزاع بناء على القول بنفي الحقيقة الشرعية في المعنى المستعمل في كلام الشارع وليس ذلك قابلا للخلاف لوضوح استعمالها في كل من الصحيحة والفاسدة كصلاة الحائض وصوم الوصال وبيع الحصاة ونحوها والجواب

صحة استعمالها في كل من المعنيين او دفع ما يرد لو على القول المذكور يعني على القول بثبوت الحقيقة الشرعية ليس مما يقبل التشكيك ليكون محلا للكلام وانما القائل بوقوع النزاع فيه بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية هو تعيين ما وضع له اللفظ سواء كان على سبيل التعيين او التعين ومع البناء على نفيها يعني الحقيقة الشرعية فلا مجال للنزاع فيها اي في صحة استعمالها في الصحيحة والفاسدة اذ وضوح استعمالها في كل من الامرين بمكان لا يحتاج الى البيان قلت ليس النزاع في المقام في تعيين المعنى الحقيقي ليبتني على القول بثبوت الحقيقة الشرعية ولا في مجرد ما استعمل اللفظ فيه لئلا يكون قابلا للخلاف والمنازعة بل الخلاف في ان المعاني المستحدثة من الشارع المقررة في الشريعة المستعملة فيها تلك الالفاظ هل هي خصوص الصحيحة او الاعم منها ومن الفاسدة ولا ينافي ذلك استعمالها في الفاسدة ايضا لغرض من الاغراض ونحوه فانه بين الامرين يعني بين الصحيحة والفاسدة وان كان استعمالها مجازا على الوجهين الذي ارادة الصحيحة بحسب الغرض الاصلي الذي لاجله قرر ما في الشريعة وارادة الفاسدة لغرض من الاغراض غير الغرض الاصلي فان الاول يعني الصحيحة هو الشايع الاستعمال حتى انها صارت حقيقة فيه عند المتشرعة بخلاف الثاني يعني الفاسدة لبقائه على المجاز في السنة المتشرعة اذ لا قائل باشتراكها لفظا عند المتشرعة بين الامرين يعني الصحيح والفاسد وتظهر الثمرة في ذلك يعني في النزاع في ان المعاني المستحدثة المقررة في الشريعة المستعمل فيها بحسب الغرض الاصلي هل هي الصحيحة او الاعم فيما اذا قامت القرينة الصارفة عن ارادة المعنى اللغوي فانه يبنى حملها على المختار في المقام من غير حاجة الى القرينة المعينة فيحملها القائل بان المعاني المستحدثة المقررة في الشريعة المستعمل فيها الالفاظ هي الصحيحة عليها ويحملها القائل بانها هي الاعم عليه ولا يبقى دائرة بين حملها على الاعم او خصوص الصحيحة كما مرت الاشارة اليه وان ابيت عن ذلك فقرر الخلاف في المقام في تعيين ما هي حقيقة فيه عند المتشرعة اذ هو المعنى المستعمل فيه عند الشريعة اذ لا مجال للايراد المذكور فيه حسبما تقدم هذا كلامه وتوضيح ما في طيه ومحصله انه جعل المعاني المستحدثة على القول بالاعم امرا واحدا وهو الاعم وعلى القول بالصحيح امرين احدهما الصحيح والاخر الاعم ولم يجعل النزاع في مورد الاستعمال مطلقا كما فعله الفاضل القمي رحمه الله في التحقيق الملحق لفظا بل جعل محل النزاع عبارة عن خصوص المعاني المستحدثة المقررة في الشريعة لترتيب الاحكام عليها بحسب الغرض الاصلي المقصود من الشرع كما يدل على اعتبار هذا القيد قوله ولا ينافي استعمالها في الفاسدة ايضا لغرض من الاغراض وجعل الثمرة بين القولين ان كلا من ارباب القولين يحمل الاستعمال الوارد في خطاب الشارع على مقتضى مذهبه لكن لم يصرح بوجه الحمل وكلامه بعد التامل في اطرافه يحتمل وجهين احدهما ان المستعمل فيه اعني المعاني المستحدثة المقررة في الشرع الملحوظة بحسب الغرض الاصلي وهو ترتيب الاحكام الشرعية والآثار المطلوبة لما كان هي الصحيحة عند القائل باستعمالها فيها كان تعلق الغرض الاصلي بها قرينة معينة للمراد بناء عليه في المفروض الذي هو ما قامت فيه القرينة الصارفة عن ارادة المعنى اللغوي فيه فيحمل عليها وان كان فيما علم استعمالها في الفاسدة لغرض آخر تحمل عليها لو كان هو الاعم عند القائل باستعمالها فيه نظرا الى كونه الشايع واعتبار المستعمل فيه على طبق الحرف

وان كان نفس المستعمل فيه شرعيا صار تعلق الغرض الاصلي به قرينة على ارادته عنده فيحمل عليه فهذا هو
السبب في حمل كل منهما على مختاره كما اشير اليه في المأخوذة في كلامه التي ذكرناها هنا لا ما ذكر ذلك
البعض من ان السبب هو كون الاعم على القول به اول ما استعملها الشارع فيه وكون الصحيح عند القائل به
اول ما استعملها الشارع فيها واضرابها اليه الطبع لما يتجه عليه اولا ان ذلك لا يدل عليه كلام صاحب
الهداية ره وثانيا انه يرد كون المعنى المجازي قد استعمل فيه اللفظ اولا ليس صالحا لصرف اليه من بين المعاني عرفا
ولم يلتزم به احد من اهل الصناعة ولعل الى هذا الوجه نظر صاحب الفصول في قوله ثم ربما يتصور النزاع في
ان هل الاصل استعمال الشارع لها في المعاني الصحيحة على تقدير ارادة معانيها الشرعية او الاعم منها ومن
الفاسدة هذا ما اعتماه من كلامه ره بناء على ان المراد بالاصل هو الظاهر الناشئ من موافقة الغرض
ويحتمل بعيدا ان يكون مراده النظر الى اصل الاستعمال كما ذكره ذلك البعض تفسير الكلام صاحب الهداية اخذا
للاصل من معنى ما بني عليه الشيء لكون الاستعمال الاول مبنى لسائر الاستعمالات ورده بعد مضافا الى ما عرفت
من الوجهين ان المعنى المذكور ليس معنى اصطلاحيا وانما هو معنى لغوي ثانيهما ان سبب الحمل على الاعم عند
القائل به هو كونه شايعا في الاستعمال وانه اذا فات القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي يحمل اللفظ على
مجازاته وان الشيوع المذكور ينشأ من كونه موافقا للغرض الاصلي لانه اذا كان كذلك استعمل اللفظ فيه كثيرا
حتى يبلغ حد الشيوع كما هو مقتضى جبلة الطبايع وهذا الوجه وان لم يذكره في جانب القول بالاعم وانما ذكر
ان على القول بالصحيح يصير المعاني المستحدثة الصحيحة شايعة في الاستعمال الا ان قرينة المقابلة يستلزم كلامه هو
ان يدعي القائل بالاعم ان الشايع في استعمال الشارع هو ذلك دون خصوص الصحيح وعلى هذا الوجه ايضا لا يكون مراده
ما ذكره ذلك البعض وانما يكون عبارة عن الوجه الاول ويتجه عليه ما سمعت ثم بقي الكلام في امرين احدهما
ما اورده ذلك البعض على صاحب الهداية ره من ترديده بين ان يكون المراد بالمهية المخترعة ما تصوره الشارع في
مقام الوضع ليضع له اللفظ او ما تصوره ليستعمله فيه او ما تصوره في مقام الطلب ورده كلا منهما بما عرفت وهو مدفوع
بعد الاغماض عن ان ذلك لم يقع في كلامه وانما وقع في كلام الفاضل القمي ره والواقع في كلامه هو المعاني
المستحدثة المقررة في الشريعة بان ما ذكره من الصور انما هو صور التصورات الجزئية الشخصية وليس شيء منها
مرادا وهناك صورة اخرى هي المرادة وهي المعاني المرتبة في ذهن الشارع اذ لا ريب انه قد اول ارادة التشريع
ليجعلها من الموضوعات الشرعية المهيئة لترتيب احكامها الشرعية وليجاد به عليها كطلبها او استعمال اللفظ فيها
وهذا امر معقول بل واقع مغاير لما ذكره من الصور واطلاق المهية المخترعة عليها صحيح من باب الاشتمال حيث
رتب في الذهن اجمالا شيئا على نحو انتظام الهيئات ووصفها بالاختراع من حيث انها رتبت في الذهن
على وجه غير مسبوق بمثله فان قلت هذا لا ينطبق على ما ذكره ره لانه وصف المعاني المستحدثة المقررة في الشرع بانها
المستعملة فيها الالفاظ وما ذكرته من الصور المرتبة لا يستعمل فيه الالفاظ خصوصا الى المتأخر منها فانها مكررة في
الاستعمال بحسب الازمان والاحوال قلت ان ذلك خطي فيه نظرا الى تصوره الواضع في اول الازمان وذلك هيئة كلية في

فتدبر صح

ثم صح

صح

ذهن

ذهن المخاطب لا تنافي عدم قطع النظر عن حضوره في تلك الحالة او غيرها او في ذهن غيره بحسب الازمان والحالات
وبهذا الاعتبار يصير كليا وتغير الحيثية الحاضرة في ذهنه في زمان آخر او في ذهن غيره في سائر الازمان من جزئيات
ذلك الكلي فاذا تصور مفهوم ذات ثبت لها الرجولية من غير اعتبار حضورها في ذهنه في تلك الحالة او في غيرها
من الاحوال او في ذهن غيره في سائر الازمان وكذا بالنسبة الى سائر الخصوصيات صار ذلك المفهوم كليا
بهذا الاعتبار كما قلنا في علم ان لفظ رجل مجرد عن اعتبار تلفظ الواضع او غيره من الاشخاص وعن
ملاحظة الاحوال والخصوصيات بالنسبة الى متكلم خاص كلي ولفظ رجل الصادر من زيد او عمرو او الصادر في
زمان دون آخر من متكلم واحد جزئيات ذلك اللفظ وعلى هذا فالاستعمال انما لوحظ قبل الاعادة عن
استعمال اللفظ في جزئيات ذلك الكلي في مقابل استعماله في مباشرة الاستعمال في زمان الثاني في خصوص
ذلك المتصور للواضع في الزمان الاول لعدم زوال الذي انعقد عنه وخطوره ثانيا بوجود آخر فهو متعدد بتعدد
الآنات وكذا استعمال غير الواضع في خصوص ذلك المتصور الشخصي للواضع بل بالطريق الاولى وح نقول ان
حال استعمال الشارع على هذا المنوال فانه اذا رتب هيئة ذهنية مشتملة من معان كالصلوة المشتملة على
الافعال الخاصة وكان غرضه من ذلك ترتيب الاحكام والآثار عليها فلا ريب ان تلك الهيئة كلية واستعمال
اللفظ فيها عبارة عن استعمال اللفظ في جزئياتها فاستعماله في شيء من جزئياتها استعماله فيها فصح ان يطلق
على تلك الهيئة المرتبة المستعمل في جزئياتها اللفظ انها استعمل فيها الالفاظ بالاعتبار المذكور كما صح ان
يطلق عليها المهيات المخترعة باعتبار ترتيبها في الذهن من اجزاء كتركيب المهيات من اجزائها الا ان ... عرفت
ان هذا امر معقول مغاير لما ذكره من الصور فسقط ما ذكره من انه ان اراد شيئا غير ما ذكر فهو غير معقول
هذا مضافا الى ان للقائل ان يقول انا نختار ان المراد بالمهية المخترعة في كلام الفاضل القمي ره والمعاني
المستحدثة المقررة في الشريعة في كلام صاحب الهداية ره انما هو المتصور في مقام الاستعمال وهو عين المستعمل فيه وثانيهما
ما اورده على هذا الشق من ان اللفظ ان كان قد استعمل في شيء من الموارد في الصحيح فهو المتصور هناك بالخصوص
وان استعمل في الاعم فهو ايضا ذلك لا يفيد ثبوت مهية مخترعة يصح ان يتنازع في كونها اعم من المطلوب او
عينه مدفوع بان ذلك انما يتجه لو كان المتصور في مقام الاستعمال مطلقا فانه الذي ينقسم الى قسمين
بحسب الموارد بل الى اقسام ثلثة من جهة وقوع الاستعمال في الفاسدة ايضا وحكم كل قسم منها واضح و
ليس هو والشيء من اقسامه قابلا للنزاع ولكنه لم يجعل محل النزاع في مطلق الاستعمال وانما جعله في خصوص
المعاني المستحدثة المقررة في الشريعة المستعمل فيها الغير المتصور فيها اعتبار امر آخر وهذا العنوان الخاص
بكليته قابل للبحث عن كونه معتبرا على وجه المنحصر او الاعم في مقام الاستعمال لعدم كون الفاسدة قسما منه
قطعا وكون قسم منه مخصوصا ملحوظا على وجه الاعم غير معلوم وظاهر انه بكليته قابل للبحث عن انه اعتبره الشارع
على وجه المنحصر او الاعم لان للقائل ان يقول ان الاستعمال بغير حكم لما كان لا يتبع في كلام الشارع فالمراد بالمهية
المخترعة في كلام الشارع هو المفهوم الذهني المؤلف من معان المستعمل فيه اللفظ في مقام الطلب لا مجرد المتصور المقصود

المهية صح

بالطلب حتى الصحيحة بلا للاتصاف بالفساد او الا صحية ومعلوم ان المستعمل فيه بذلك الاعتبار قابل النزاع فيه
فان القائل بالاعم لا يلتزم بان اللفظ في مقام الطلب مستعمل في مفهوم الصحيح والاعاد مجملا كما يراه الصحيحي وانما يقول
بان مقصود المولى ومتعلق غرضه انما هو الصحيح ولا يعلم ذلك الا من خطابه بحيث استعمل اللفظ في الاعم ثم يقيده
استكشفنا بالاطلاق اللفظ عن ان ما هو صحيح عنده ليس الا ما هو من مصاديق هذا المطلق وثانيهما ما اورده
على الفاضل التحرير في ذيل الكلام ولا بأس بتوضيح المقام فنقول قد عرفت انه لا ريب في ان الماهيات المحدثة او المخترعة
من الشارع ولا شك ان ما احدثه الشارع متصف بالصحة لا غير يعني انه بحيث لو اتى به على ما اخترعه الشارع
يكون موجبا للامتثال للامر بالماهية من حيث هو امر بالماهية ثم استدرك وقوع الاختلاف منهم وبين له وجهين وقال
في محل الاول منهما ان مراد من يقول انها اسام للصحيحة انها اسام للماهية المجتمعة لشرائط الصحة الزائدة على
الصحة الحاصلة من جهة الماهية من حيث هي ومراد من يقول بانها اسام للاعم انها اسام لنفس الماهية المحدثة
من حيث هي قابلة للصحة الزائدة على هذه الحيثية وعلى هذا الى آخر ما قال واورد ذلك البعض عليه بما مر في
ذيل ما حكيناه واورد عليه ايضا في الهداية بقوله وما في كلام بعض الافاضل بعد حكمه بعدم ابتناء المسئلة
على ثبوت الحقيقة الشرعية من انه لا ريب في تعلق الامر من حيث هو امر بالماهية غير مفهوم المعنى سيما مع ذهابه الى
القول بكونها للاعم فانه ان اراد ان الماهية المحدثة من الشارع التي استعمل الشارع فيها تلك الالفاظ متصفة
بالصحة لا غير اذ المحدث الشارع امر فاسد لا فهذا يعين القول بكون تلك الالفاظ بازاء الصحيحة مع الاشارة الى
دليله وان اراد ان الماهيات التي احدثها الشارع متصفة بالصحة قطعا فالشارع على القول بالاعم لم يستعمل
تلك الالفاظ فيما احدثه وانما استعملها في شيء اخر اعم منه فهو كما ترى ومع ذلك فالعبارة لا تفي بتمام ان
اعتبار الحيثية في الامر في قوله للامر بالماهية من حيث انه امر بالماهية غير مفهوم الصحة والحاصل ان الكلام
في ان ما احدثه الشارع وقرره من تلك الطبايع الجعلية وعبر عنها بتلك الالفاظ الخاصة هل هي خصوص
الصحيحة او الاعم منها ومن الفاسدة وان حكمنا بان مطلوب الشارع هو قسم منها بعد ما قام الدليل على ثبوت بعضها
فهذا هو محل النزاع فيها المقام فكيف ينفي عنه الريب في بيان محل الكلام انتهى ولا يخفى ان شيئا مما
اورداه عليه غير متجه عليه اما الاول فلان المراد بالصحة ليس موافقة الامر بالفعل بل المراد بها كون المحدث في نفسها
في حد ذاته تاما غير ناقص وبعبارة اخرى كونه مستجمعا للاجزاء والشرائط المعتبرة فيه بحسب ذاته وان شئت قلت
موافقة الامر شانا بحيث لو امر به واتى على الوجه الذي امر به كان محصلا للامتثال ومعلوم ان كل شيء
في حد ذاته اذا كان مستجمعا لما اعتبر فيه في تلك المرتبة وفي ذلك المقام كان صحيحا وقد اشار الى كون المراد موافقة
شانية بحيث لو اتى به على ما اخترعه الشارع يكون موجبا للامتثال للامر بالماهية من حيث هو امر بالماهية ومراده
ما ذكرنا فلا يبقى وجه لما اورده ذلك البعض عليه من انه لم يتحقق امر بالماهية من الحيثية المذكورة من قبل
الشارع حتى يكون الماتي به منها موافقا له بل المحقق خلافه وذلك لان هذا الكلام ناظر الى الفعلية وابن هي
من مقام الشانية واوضح من هذا سقوطا ما ذكره بعد ذلك من انه لا يلزم ما ذكره انه لو اتى احد بالاجزاء لجميع الموجود

من حيث كونها الماهية المخترعة من قبل الشارع كان مستحقا للثواب لتحقق الامتثال وذلك لان الصحة الشانية
لا يستلزم الامتثال ولا الثواب وهو واضح وهذا انما يلزم لو تحقق الامر وتحقق الاتيان بالمامور به على وجهه
في الخارج فلا وجه لما ذكره خصوصا مع تقييده بكون الاتيان من حيث كونها الماهية المخترعة فان ذلك لا يستلزم
الامتثال والثواب في الواقع ولا يجب لازم كلام الفاضل المذكور وهو ما اشير اليه سابقا هذا ثم ان
ذلك البعض في مقام تفسير الصحة بتمامية الاجزاء والشرائط بعد الفراغ منه واعترافه بان موافقة الامر شانا عبارة
اخرى عنه اورد على نفسه بانك قد ذكرت سابقا فيما اوردته على الفاضل التحرير ان الصحة عبارة عن موافقة الامر
وبما ذكرته هنا من معنى الصحة يندفع ما اوردته عليه هناك اذ لا يلزم في اتصاف الشيء بالصحة بالمعنى اللغوي بمعنى
استجماع الاجزاء والشرائط وجود الامر بالفعل واجاب بان المراد بموافقة الامر هناك اعم من الشانية وما
ذكرناه هنا موافق له ولا يفيد في دفع الاعتراض عليه اذ لا يسعه دعوى الصحة الشانية ايضا بالنسبة الى الماهية
من حيث هي لانها عبارة عن استجماع جميع الاجزاء والشرائط فالصحيح شانا ما يطابق المطلوب من جميع الوجوه الا في
فعلية الامر فالمطلوب ما هو به فعلا دون الصحيح الشاني فلو تعلق به الامر كان عين المطلوب ولا تثبت
هذه المرتبة للماهية من حيث هي وانا اقول ان ما ذكره من كون الصحيح شانا ما يطابق المطلوب من جميع الوجوه
الا في فعلية الامر كلام مبني على الاجمال فيندفع ما ذكره من ثبوت الصحة الشانية للماهية من حيث هي وذلك
لان معنى هذه القاعدة هو ان صحيح كل شيء شانا ما طابق المطلوب من ذلك الشيء بعينه ما لو امر به فحينئذ نقول على
هذا المنوال ان الماهية اذا لوحظت في حد ذاتها قبل الامر ولوحظت بعد تعلق الامر بها من حيث كونها
ماهية كان الملحوظ بالاعتبار الاول صحيحا شانيا والملحوظ بالاعتبار الثاني مطلوبا وهما متطابقان لا فرق
بينهما الا في فعلية الطلب في الثاني وشانيته في الاول وكذلك الحال في المشتمل على الزوائد المعتبرة في
كلام الفاضل المذكور بالماهية الجامعة لشرائط الصحة الزائدة فانه اذا لوحظ بعد تعلق الامر به كان الملحوظ بالاعتبار
الاول صحيحا شانيا والملحوظ بالاعتبار الثاني مطلوبا لا فرق بينهما الا في فعلية الطلب في الثاني
وشانيته في الاول فهو اخذ الصحيح الشاني من الماهية من حيث هي والمطلوب من المشتمل على الصحة الزائدة فهو لم يطابقه
فيما عدا فعلية الامر بينهما ولهذا قال انه لا يمكن للفاضل التحرير اثبات الصحة الشانية للماهية من حيث هي لعدم مطابقتها
للمطلوب فيما عدا فعلية الامر فان الذي لا يمكن اثباته انما هو مطابقة الصحيح الشاني من الماهية للمطلوب من
المشتمل على الصحة الزائدة واما مطابقة الصحيح الشاني من الماهية للمطلوب منها فيما عدا فعلية الامر فهو من قبيل
الامور الواقعية المقدرة له فما ذكره خارج عن قانون المطابقة فلا بد من ملاحظة الشاني من كل
شيء بالنسبة الى المطلوب من ذلك الشيء بعينه فتدبر واما الثاني فلانا نختار ان المراد ان الماهيات التي
احدثها الشارع متصفة بالصحة من جهة ان صحة كل شيء واستجماعه للاجزاء والشرائط انما هو بالنظر الى
مرتبته وتابل مرتبته فالصحة من الامور العرضية الاضافية المختلفة بحسب الموارد فصحة الماهية المطلقة شيء و
صحة الماهية المقيدة شيء آخر والثاني اخص من الاول بزيادة فالاول لا يستلزم الثانية بخلاف العكس فهو

بالفعل صح
فيما ذكره
في حد ذاتها قبل الامر ولوحظ صح
واما الاستلزام للماهيات الاول وصح

بريدان الاولى لانزاع فيها وان النزاع انما هو في الصحة بالمعنى الثاني وان الشارع على القول بالاعم لم يستعمل
الالفاظ في المتصف بالصحة المفيدة المعبر عنها بكلا الصحة الزائدة وانما استعملها في المتصف بالصحة التي
للماهية المطلقة وان اعتبار الحيثية في قوله يكون موجبا للامتثال للامر بالماهية احتراز عن حصول الامتثال
للامر بالمقيد المشتمل على الاجزاء والشرائط الزائدة على اقل مرتبة الماهية المحصلة للصحة الزائدة فانه لا
يحصل بالاتيان بالماهية المطلقة امتثال ذلك المامور به المقيد وقد علم من هذا البيان ان صحة نفس الماهية على
الوجه المذكور ليس من محل النزاع وان نفي الريب عن ثبوته مما لا ريب فيه قد بان الثاني وهو ان النزاع في ان اشيع
المجازات للمعنى اللغوي هل هو الصحيح حتى يحمل اللفظ عليه عند تعذر الحقيقة او الاعم حتى يحمل عليه ح واورد عليه بان الجمع
هو تمام عليه بانه وان كان معقولا الا انه لابد من كونه طرفي التنازع صالحين للنفي والاثبات بان يكون النظرتين
ولا ريب في كون اشيع المجازات هو الصحيح ضرورة انه يستعمل الفاظ العبادات في الصحيح منها اكثر من استعمالها
في الفاسد فيخرج البحث عن قابلية كونه متنازع العلماء لا اقول ان صحيحها اكثر من فاسدها في الخارج بل المراد
ان استعمال الالفاظ اكثر في الصحيح ولو زعم الفاسد صحيحا وهذا باب واسع يجري في كثير من الموارد فان من زعم
الانسان جمادا فاستعمل لفظ الجماد فيه بذلك الزعم كان ذلك من باب الحقيقة صرح بذلك بعض محققي الاواخر
وسماه بالحقيقة الزعمية اقول لا يخفى ما فيه لان مسلمية كون الصحيح اكثر استعمالا انما هو عند القائل بالصحيح
ولا نسلم ان القائل بالاعم يعترف بها وان فرض اعترافه بان عنوان الاعم المستعمل فيه اللفظ ينطبق في الغالب
على الصحيح حقيقة او بحسب الزعم ودعوى الضرورة في ذلك بحيث يخرج عن قابلية تنازع العلماء في محل المنع هذا
ولكن يرد على المسلك المذكور ان الامر ان يفحص عن تاريخ طرو المجاز حتى الاشيعية نظير الحقيقة الزعمية لما لا
على وجه التعيين فيحمل ما ورد من الخطابات بعد الاشيعية على ما يدعي كونه اشيع من الصحيحة او الفاسدة ويتوقف قبل ذلك
ضرورة ان الاشيعية امر حاصل بتكرر الاستعمال وليس مما يحصل دفعة وهذا ينافي ما ذكروه في الثمرة من اطلاق القول
بانه على القول بالاعم يؤخذ باطلاق اللفظ الثالث ما حكي عن بعضهم ايضا وهو ان النزاع المذكور مبني على القول
بالاكتفاء بمجرد الاستعمال في المعنى الشرعي بان يقال لا ريب في وقوع الاستعمال في الصحيح والفاسد الا ان النزاع في انه هو
فان الاستعمال في الصحيح والفاسد مجازان في عرض واحد او ان احدهما اصل والاخر فرع بمعنى ان احدهما ماخوذ عن الاخر
بطريق سبك المجاز من المجاز فالقائل بالصحيح يقول بان الشارع استعمل الصلوة في الاركان المخصوصة الصحيحة مجازا
عن الدعاء ثم استعملها في الفاسدة لمشابهتها للصحيحة والقائل بالاعم يقول بانه استعملها في الاعم لمناسبة بينه وبين اللغوي
واورد عليه بعض من تاخر بان اكثر الاصوليين قد اختاروا القول بالصحيح وهم منكرون لسبك المجاز من المجاز حتى انهم ذكروا انهم
لم يجدوا له رشا الا وهو زمن الترشيح الا الفاضل القمي ره والفاضل الجلبي حيث قال في بحث الاشتقاق التعبير بالابتداء
لقولهم من لابتداء الغاية المراد بالغاية المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء
وبهذا يظهر معنى قولهم الى لانتهاء الغاية كذا ذكره الشارح في التلويح واعترض عليه بان نهاية الشيء ما ينتهي به ذلك الشيء
بروالشي انما ينتهي بضده فنهاية الشيء يكون ضده فكيف يكون جزءه بل انما يطلق على آخر جزء منه لمجاورته بضده وهي النهاية

من حيث هو المربا بالمهية ح

ما حكاه بعض من تاخر عن بعضهم ولعل استفاده من كلام صاحب الهداية ره

فالصحيح والفاسد كلاهما مجاز عن الدعاء فقد استعمل اللفظ في كل منهما لمناسبة ذلك المعنى اللغوي مع

وذلك

وذلك ان نقول الغاية في الباب ان يكون الغاية في المسافة مجازا في المرتبتين ومثله غير عزيز انتهى وبعد تحقق
مصير الاكثر الى انكاره كيف يمكن اسناد الالتزام به اليهم في اثبات القول بالصحيح وتصوير النزاع بينهم اقول لا يمكن
دفعه بان مسئلة سبك المجاز من مثله غير معنونة الا في كلام قليل من العلماء خصوصا السابقين فمن اين
يعلم ان اكثر الاصوليين منكرون له بل لقائل ان يقول ان ظاهر كلام الفاضل الجلبي والفاضل القمي ره
ان ذلك من المسلمات حيث ذكر نفيا لكون ذلك على المختار عندهما وانما ارسلاه ارسال المسلمات بل يظهر
ذلك من شارح اللمعة حيث قال ان الركوع قد وضع لمعنى الانحناء ثم استعمل في عرف الشرع في الركن
المخصوص الذي هو ما بعد القيام وهو الانحناء بعد القيام بحيث تصل راحتاه الى ركبتيه او الانحناء بحيث
تستوي فقرات الظهر وقد يطلق على الركعة والجوشنة على نفس الصلوة فيصير مجازا بمرتبتين كما انه يطلق الركعة
على كل مومئ مخصوص متضمن للركوع انتهى وقال بعد ذكر ان الرسالة بالفتح والكسر اسم من الارسال بمعنى
كونه رسولا وانه يقال ارسلته برسالة ورسالات انه الرسالة تطلق على وجه التوسع على الكتاب الذي حمله الرسول ثم اطلق
على الكتاب المستقر يصير مجازا بمرتبتين انتهى فالحاصل ان ظاهر كلمات هؤلاء ان سبك المجاز من مثله شيء
غير منكر والانكار اللازم تقييدا ثباته بمثل قولهم على المختار او الحق ونحوهما ولم يجر ذلك بانكار بعض الاواخر
له فتدبر ومما ذكرنا علم سقوط ما ذكره صاحب المفصول حيث قال ثم اعلم ان العلاقة المعروفة انما تعتبر اذا كانت
بين المعنى المجازي وبين المعنى الموضوع له فلا تعتبر اذا كانت بينه وبين معنى مجازي اخر الا اذا كانت بحيث
توجب العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي فتعتبر من هذه الحيثية ولهذا تراهم يمنعون سبك المجاز من المجاز
والدليل عليه عدم مساعدة الطبع والرخصة على الاعتداد بمثل تلك العلاقة لعمل غير الاغتيال انتهى
وذلك لما لا حجة عليه اولا ومن ان استناد المنع الى ضمير الجماعة على ما هو المتبادر منه في كلام المصنفين ظاهره كون
ذلك مما اتفق عليه كلمة القوم ولا اقل من مصير اكثرهم اليه وقد عرفت خلاف ذلك وثانيا انا نجد عيانا ان الطبع
لا يابى عن ملاحظة العلاقة بين معنى مجازي ... حصل الانس به في المحاورة وبين معنى مجازي متفرع عليه الا ترى
انه لا يابى الطبع من اطلاق لفظ الاسد على صورة الرجل الشجاع المنقوشة في الجدار مثلا وثالثا ان الوقوع
يكشف عن الرخصة من جانب الواضع كما هو الشأن في نوادر الاستعمال وعلائق المجاز عند القائلين بها وقد عرفت
انهم نقلوا وقوع هذا ولكن قال العلامة في المبحث الاول من مباحث الفصل الاول من فصول النسخ من النهاية
بعد نقل القول بان لفظ النسخ حقيقة في الازالة ومجاز في النقل والتحويل وبعد اختياره لزم الاحتجاج له
انه لو لا يتمشى ما ذكره ما نصه الثاني ان اطلاق اسم النسخ على النقل في قولهم نسخت الكتاب مجاز لان ما في
الكتاب لم ينقل حقيقة واذا كان اسم النسخ مجازا في النقل كان حقيقة في الازالة لعدم استعماله فيما سواهما
وهو حجة ابي الحسين وفيه نظر لان المجاز هناك النقل الذي هو مرادف النسخ ولا يلزم من كونه مجازا في هذه الصورة
باعتبار مجازية النقل كونه مجازا في النقل ولان النقل كما لم يتحقق في الكتاب كذا لا يتحقق في الازالة
ولو منع من كونه في النقل حقيقة منع من كونه في الازالة حقيقة ثم يبطل الاستدلال بهذا المثال على كونه

فيها

الازالة

حقيقة في النقل ولعرض ايضا بان اطلاق اسم النسخ في الكتاب ان كان حقيقة بطل كلامكم وان كان
مجازا امتنع ان يكون التجوز مستعملا من الازالة لانه غير زائل ولا يشبه الازالة فلا بد من ان يكون الاستعارة من
آخر وليس الا النقل فكان مستعارا منه وحينئذ استعارته منه ان يحصل مثل ما في المنسوخ في المنقول اليه يجري
مجرى نقله وتحويله فكان منه بسبب من اسباب التجوز واذا كان مستعارا من النقل كان اسم النسخ حقيقة في
النقل لان المجاز لا يتجوز به في غيره باجماع اهل اللغة انتهى ونقله الاعتراض المتضمن لدعوى الاجماع
على ان المجاز لا يتجوز به في غيره ساكتا عليه يشعر باذعانه به الا انه قال في فصل الحقيقة والمجاز من
الكتاب المذكور ما لفظه البحث الثالث فان اطلاق الحقيقة والمجاز قد بينا ان الحقيقة ماخوذة من الحق
وهو الثابت ثم نقل الى الفعل المطابق لانه اولى بالوجود من الفعل الغير المطابق ونقل الى القول المطابق
ثم نقل الى استعمال اللفظ في موضعه الاصلي فان استعماله فيه تحقيق لهذا الوضع فهو مجاز في المرتبة
الثالثة من الوضع هذا بحسب اللغة وان كان حقيقة في العرف انتهى وهذه العبارة وان تضمنت لفظ
النقل الا انه كما يظهر من اولها وآخرها انه ليس المراد به النقل على وجه الحقيقة بل المراد به النقل على وجه
المجاز فهي ظاهرة في القول بجواز سبك المجاز من مثله ثم اني بعدما انتهى بي تحرير الكلام الى هذا المقام
وجدت في كتاب المصابيح انه كتب بعض الفضلاء الى الفاضل المعاصر مسائل ثلثا يسال عنها احدها ما يتعلق بهذه المسألة
ثم حكى فيها ما اجاب به الفاضل المذكور فاعجبني ذكر السؤال والجواب بالفاظهما تتميما للمقام قال
السؤال الثاني ان في كتاب القوانين في حل الجواب عن ثاني الحرفين اللذين اوردهما على حمل الاصول باعتبار
الاضافة جواز سبك المجاز عن المجاز مع ان المجاز لا يتجوز به اجماعا تحصيلا ونقلا من جماعة في بحث
النسخ من النهاية وقد صرح بذلك ايضا جماعة من الاعلام في بحث ذكر محاسنه ومفاسده هذا ما كتبه
في السؤال واما ما حكاه من الجواب الذي كتبه الفاضل المذكور فهو ما نصه واما السؤال الثاني فلا يحضرني
النهاية ولا غيره من كلمات من نسبتم هذا الكلام اليه وعهدي بكتاب النهاية بعيد اذ ليس عندي غير
ما يحتاج اليه المجتهد فضلا عن تمامه ومن اعظم نعماء الله عليك كونك في كنف مثل هذا الوالد الروف
البصير الحكيم الوحيد للاسباب والمتكفل لك في كل باب لو اطلعت على ما رءاني في اوان التحصيل وما بعده الى
هذه الاوقات التي اقعدني الهرم والمشيب عن الفكر والتحصيل من الموانع وفقد المرفق وقلة الزاد بل وكثرة
الجوع والعري غالبا لما انقضت منه العجب فالحمد لله على كل حال بل امره على هو اللطف الحقيقي والالتفات الواقعي
والذي يحضرني من الجواب هنا اذكر اني لا اجد مانعا منه وناهيك في ذلك ما يوجد في كلام الملك العلام
الذي هو في منتهى البلاغة مثل قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة اذ الظاهر ان كلمة الرب
مجاز عن رحمته وثوابه مجاز عن آثاره من الجنة والحور والقصور والانهار والاشجار ولو لم نقل بذلك
فلا بد ان نرتكب المجاز في كلمة الناظرة ايضا وكذلك قوله تعالى يقول الانسان يومئذ اين المفر كلا لا وزر
الى ربك يومئذ المستقر فان الظاهر ان كلمة الرب مجاز عن حكمه ومشيته وتصرفه والمستقر للانسان بسبب

مجازهم

للعالم الرباني آغا محمد باقر الاصفهاني ... [illegible]

وحشره وثوابه صح

وحكمه والمشيته صح

مقتضاهما

مقتضاهما واما ما تمسكت به من قول العلماء ونقل الاجماع فلا يحضرني كلامهم لافهم مرامهم ولو فرض
صحة النقل فلا حجة فيه ولعلهم ارادوا شيئا آخر فهل يمكنهم ان يقولوا لا يجوز ان يقال رايت اسدا يرمي مع
انه رأى رأسه فقط حين الرمي هذا كلامه ثم اعترض على ما نقل عن المذكور في تعريف الغنيمة وما لم يكن الغرض
تحت الرمح بهما فلا جرم تركناه ثم ان صاحب المصابيح بعدما حكى السؤال الثالث والجواب عنه ذكر ما لفظه
ولا يخفى ان ما ذكره طاب ثراه في جوابه من تجويز سبك المجاز من المجاز مستشهدا بالآيات وعدم المنع من
ارباب اللغة في الكتب والمحاورات مردود من جهات اما اولا فلان حمل تلك الآيات على سبك المجاز من المجاز
تكلف لا حاجة اليه اصلا بل المجاز الظاهر فيها غيره كما هو ظاهر واما ثانيا فلان ما ذكره من عدم كون
قول العلماء حجة لو فرض صحة النقل مردود بان الكلام في المقام في الامر اللغوي والمدار فيه على التوقيف
من صاحب اللغة فما صرح به اهل اللغة بشيء يكون قولهم حجة بلا اشكال لحصول الظن منه والمدار فيه على الظن
والظهور ولا سيما اذا كان مشهورا كما لا يخفى وجهه واما ثالثا فلان المجاز الذي ذكره في قولهم رأيت اسدا
يرمي حيث رأى رأسه فقط فانما هو من باب المجاز في الاسناد لا في الكلمة وكذا ما في الثاني لا الاول انتهى
ما اورده وهو في غاية الجودة خصوصا الوجه الاول والاخير وقد يورد على المسلك المذكور بان سبك المجاز من مثله
لا يجدي في المقام على القول بالاعم ايضا فلا يختص لزومه بالقول بالصحيح حتى يتصور التحرير المذكور وبيان لزومه
على القول بالاعم انه استعمل اللفظ في الاعم مجازا عن المعنى اللغوي الذي هو الدعاء مثلا ثم استعمل في كل
من الصحيح والفاسد بلا اعتبار الاطلاق والتقييد فيكون استعماله في كل منهما مجازا عن مجاز بل يلزم هنا
مجازان عن المجاز الاول احدهما الصحيح والاخر الفاسد بخلاف القول بالصحيح فان المجاز الماخوذ من مجاز
واحد وهو استعماله في الصحيحة فقط الا ان الاستعمال في الاعم ايضا قد يقع ومثل ما لو قيل الصلوة علامة
الاسلام مثلا واريد ما هو اعم من الصحيح والباطل فيكون ح على القول بالصحيح ايضا يتحقق مجازان عن المجاز
الاول وكيف كان فالقولان متشاركان في لزوم سبك المجاز من مثله فلا يتم المسلك المذكور وبعد فيه انه
يعتبر في تحقق سبك المجاز من مثله كون استعمال اللفظ في المعنى الثاني من الحيثية التي وقع استعماله
في الاول عليها بان لا يكون المقام من قبيل الدائر بين المدلولين فيقع الاستعمال الاول بالنسبة الى احد
الدائرين والثاني بالنسبة الى الاخر وفيما نحن فيه ليس كذلك لان استعمال لفظ الصلوة في الاركان المخصوصة
من حيث المادة فارادتها منه باعتبار التصرف فيها وارادة خصوص الصحيحة باعتبار التصرف في الاطلاق
وكذا ارادة الفاسدة بخصوصها فالمادة والاطلاق من قبيل الدائرين فهما مجازان لا مجاز من مثله وقد
تعارف بينهم لجواز احكام اللفظ على الاطلاق فقالوا ان صيغة الامر حقيقة في الوجوب التعييني فمثل
يستفيد الوجوب بنفسه والاطلاق يفيد التعيين حتى ان بعضهم ذكر انه لو اريد به التخيير كان ذلك
مجازا او لوقوع المجاز في اللفظ من جهتين نظائره كثيرة الا ترى انه لو اريد به التخيير
على وجه الخصوص حينئذ كان ذلك مشتملا على المجازين احدهما في المادة والاخر في الاطلاق وكذا لو اريد به

الثاني صح

في الاول صح

اذا شبه الرجل الشجاع بالاسد فاستعير له اللفظ ثم اريد به ... صح

الضرب الشديد الواقع في المستقبل بالتمثيل بصيغة الماضي فان ذلك يشتمل على مجازين احدهما في المادة
والآخر في الهيئة هذا وقد تفطن للايراد بسبك المجاز من مثله على القول بالاعم في التصوير المذكور صاحب
الفصول وقال ورام دفعه باطلاق العام على الخاص لا من حيث الخصوصية قال وهو في غاية المتانة على مختاره
لا ايضا يجوز ان يكون قد تجوز بها واستعملها في المعنى الاعم واطلقها على المعنى الذي اراده من باب اطلاق العام
على الخاص لا من حيث الخصوصية لئلا يلزم سبك مجاز من مثله هذا كلامه لا نسلم لزوم ذلك اذا استعمل من حيث
الخصوصية وكذا على القول المشهور من كون استعمال المطلق في المقيد مجازا ومن المقام وان لم يلزم ذلك اذا
لم يستعمل من حيث الخصوصية ولا على مذهب من يقول ان المطلق كلما اريد منه المقيد فانما استعمل في الماهية واريد
الخصوصية من الخارج كما هو احد الوجهين في كلام سلطان العلماء رحمه الله خلافا للاكثر وبما ذكرناه من التحقيق
في بيان سبك المجاز من مثله علمت ان ذلك غفلة منه فانه لا يلزم على شيء من الوجهين الاولين ايضا
فافهم وحيث انتهى بنا الحال الى هذا المقام فلنوضح حقيقة سبك المجاز من مثله فنقول ذكر بعض من تأخر انه
عبارة عن استعمال اللفظ في معنى مجازي ليس بينه وبين المعنى الحقيقي مناسبة ولكن وجدت المناسبة بينه
وبين معنى مجازي آخر مناسب لذلك المعنى المجازي الذي يراد استعمال اللفظ فيه فاستعمل فيه بملاحظة مناسبته
للمعنى المجازي المتوسط من دون استعمال اللفظ في ذلك المتوسط وهذا الاستعمال بخصوصه وان استعمل فيه
بغير هذا الاستعمال بل يكون المعنى المجازي المتوسط بمنزلة العلاقة بين المعنى الحقيقي ومناسبه فهناك
امور ثلثة احدها المعنى الحقيقي والثاني المعنى المجازي المناسب له والثالث المعنى المجازي المناسب للثاني
دون الاول فاذا اريد استعمال اللفظ الموضوع للاول في الثالث ولا مناسبة بينه وبين الاول من جهة المناسبة
بينه وبين الثاني لكونه مناسبا للاول فيستعمل فيه لنظر ويكون ذلك بمنزلة العلاقة بين الاول والثالث
ومثلوا له بان كان المقصود من هذا التفسير وضع اصطلاح جديد فلا مشاحة فيه وان كان المقصود تفسير كلمات
العلماء فليس في كلمات من يصح ان يسند اليه الاصطلاح اعني السابقين من هذا التفسير عين ولا اثر بل ظاهر
كلمات شارح القاموس والفاضل الجلبي والفاضل القمي ره خلافه فانها ظاهرة بل صريحة في وقوع الاستعمال
في المعنى المجازي الاول ثم حدوث الاستعمال في المعنى المجازي الثاني بعلاقة المعنى المجازي الاول وثانيا
انا لو سلمنا كون مرادهم بسبك المجاز من مثله هذا المعنى يكون ما ادعى هو انكار العلماء له عبارة عن هذا المعنى
دون غيره وهو يوجب سقوط ما اورده على المسلك المذكور لان من حرر ذلك المسلك ذكر انه على القول بالصحيح
يكون الشارع قد استعمل لفظ الصلوة الموضوع للدعاء مثلا في الاركان الصحيحة ثم استعمل مبتدئا من حيث
الحاجة الى ارادة الاعم فيه لمشابهته للصحيحة ومعلوم ان هذا ليس من سبك المجاز من مثله بالتفسير الذي ذكره هذا
ولكن يبقى في المقام شيء ينبغي التنبيه له وهو ان المسلك المذكور انما الاعتبار فيه الثمرة التي قرروها للمسئلة
لان كون المجازين في عرض واحد على القول بالاعم لا يوجب جواز التمسك باطلاق اللفظ ونفي الاجزاء
والشرائط المشكوكة بركانه تبوه على ذلك القول بل اذا كان هناك مجازان في عرض واحد لزم التوقف عند

قيام

قيام القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي وعدم قيام ما يوجب تعيين احد المجازين اذ لم يذكر صاحب المسالك ما
يقتضي كون المعنى الاعم اقرب المجازات حتى يتعين حمل اللفظ عليه عند تعذر الحقيقة ثم لو قرر المطلب
بوجه اخر صح ترتب الثمرة عليه وذلك بان يقال ان كون احد المجازين في طول الآخر مسلم بين الفريقين
الا ان القائل بالصحيح يقول بان المجاز الاول انما هو الصحيح والاستعمال في الاعم مترتب عليه والقائل بالاعم
يقول بعكس ذلك فيقول بان المجاز الاول انما هو الاعم والاستعمال في الصحيح مترتب عليه بتقريب ان الصلوة
مثلا كانت حقيقة في الدعاء فاستعملها الشارع مجازا في الاركان المخصوصة ومعلوم ان الزوائد
الشرعية في اول الشرع كانت اقل منها في حال استكمال الشرع وان الشارع يعلم انه يزيد عليها شيئا ومع
ذلك كان يطلق اسم الصلوة على الدعاء المقرون بشيء من الزوائد الثابتة في اول الشرع فلا شك
ان المراد به في اول الامر ما هو اعم ضرورة انه لم يطلب من المخاطبين في اول الشرع ما هو المستجمع للاجزاء
والشرائط الثابتة بعد استكمال الشرع فتكون ارادة الصحيحة متفرعة على ارادة الاعم ووجه ترتب الثمرة
على هذا التقرير هو ان الصحيح على القول به يصير هو المقصود بالاكثار من الاستعمال لشيوع استعماله فيصير اقرب
المجازات فيجب حمل اللفظ عليه عند تعذر الحقيقة وكذا الاعم على القول به يصير هو المقصود بالاكثار من الاستعمال
فيجب حمل اللفظ عليه ويلزم التمسك بالاطلاق ما لم يثبت التقييد الرابع ما سلكه بعضهم من ان النزاع في ال
يرجع الى ان في المقام مجازا واحدا ام مجازين فالقائلون بالصحيح ذهبوا الى ان الشارع استعمل اللفظ في
الصحيح مجازا ثم ان استعماله في الفاسدة من باب الادعاء والمسامحة العرفية نظير ما ذكرناه في المقادير والمركبات
الخارجية الناقصة او الزائدة جزء عن مقدارها الحقيقي والقائلون بالاعم يقولون ان هناك مجازين
احدهما استعمال اللفظ في الصحيح لمناسبة المعنى اللغوي والثاني استعماله في الفاسد ايضا بعلاقة
الاول فانه لا مجاز بحسب اللفظ الا واحدا وهو استعماله في الصحيح واستعماله في الفاسد من باب الادعاء ودخوله
تحت الصحيح وليس ذلك مجازا في اللفظ وقال بعض من تأخر بعد ذكر هذا الوجه انه احسن ما قيل في تحرير محل
النزاع في الصحيح والاعم بناء على كفاية مجرد الاستعمال لكن يرد عليه ان هذا النحو من التجوز لا يتصور
الا بالنسبة الى الاجزاء ولا يتم في الشرائط لان مورد المسامحة عند اهل العرف ليس الا الاجزاء فيتسامحون
فيما نقص من المركبات بجزء يسير او زاد كذلك فيعدونه من المركب التام دون الشرائط فلا يتسامحون في
عد فاقد الشرط من قبيل المشروط والسر في ذلك وجود المشابهة التامة بين الناقص والزائد بيسير
وبين التام وكمال القرب بينهما بحيث يختفي المباينة في نظر اهل العرف ولهذا تراهم لا يتسامحون عند فوات
معظم الاجزاء بخلاف فاقد شرط فان فقده في فرد مع اتصال الاخر بحصولها ظاهر على المباينة عندهم مع وجود
علاقة الاطلاق والتقييد هنا التي هي اظهر العلائق المجوزة فلا ينافي البناء على المسامحة مع وجود تلك
العلاقة التي هي اظهر العلائق فلا بد لهم من الاعتماد عليها بخلاف المركبات الخارجية فليس بينها و
بين الناقص والزائد عنها بيسير علاقة الاطلاق والتقييد حتى تمنعهم من المسامحة وعلاقة الكل والجزء

لتلازم

لهذا

تمنعهم

وان كانت تامة هناك الا ان البناء على المسامحة اهون لافتقار تلك الى اخراج اللفظ عن موضوعه واستعماله
في غيره مع عدم بلوغها في الظهور مبلغ علاقة الاطلاق والتقييد ثم ان ذلك البعض ايد ما ذكره من ان المسامحة
تجري في الاجزاء دون الشرائط بانا لو بنينا على المسامحة فيها ايضا لزم جريان النزاع على مذهب القاضي بالتحرير
المذكور فيقول القائل بالصحيح ان استعمل الشارع لفظ الصلوة في الدعاء المقيد بجميع الشرائط الشرعية
واستعمله بعد ذلك في فاقد بعض الشرائط انما هو باعتبار ادعاء انه عين المستجمع لها فهناك مجاز واحد والقائل
بالاعم يقول انه استعمله في المقيد بجميع الشرائط تارة بعلاقة الاطلاق والتقييد وفي المقيد ببعضها اخرى
بتلك العلاقة فهناك مجازان مع انك قد عرفت عدم جريان النزاع عليه ثم فرع على ما ذكره من الايراد على
كل من وجوه المسالك الحسنة المذكورة وحكم بان الوجه الاخير احسن ما قيل في تحرير محل النزاع بناء على كفاية
مجرد الاستعمال انه لابد في جريان نزاع الصحيح والاعم من احد الامرين التصرف في اللفظ بان يثبت الحقيقة
او التصرف في المعنى عند فقد الاول وثبوت كون الاستعمال على وجه التجوز ويتحقق ذلك باحداث التركيب في المعنى
من جانب الشارع والحاصل جريانه على الاول الى الظهور وعلى توقفه على الثاني عند فقد التصرف اللفظي
بان وجوه تحرير محل النزاع بناء على كفاية مجرد الاستعمال قد تبين فساد ما عدا الاخير وهو لا يتم الا في المركبات
الخارجية دون العقلية الاعتبارية وبعبارة اخرى انما يتم بالنسبة الى الاجزاء دون الشرائط ثم عقب
ذلك كله بان ما ذكر من وجوه تحرير النزاع في صورة مجرد الاستعمال انما هو بحسب الامكان واحتمالات ذكرها
المتاخرون لتشحيذ الاذهان والا فهو بحسب الوقوع مبني على تحقق الحقيقة وايد ذلك بناء على ما عرفت
من حكم بعض علماء الاخرين الوجوه المذكورة في تحرير محل النزاع في صورة مجرد الاستعمال بانا لو بنينا الكل
على ذلك لزم القول باختصاص النزاع في الصلوة بحسب الاجزاء وفي الحج ان قلنا بانه عبارة عن الافعال والاركان
المخصوصة بخلاف ما لو قلنا بانه عبارة عن القصد والزوائد شروط فلا يجري في غيرهما ولا في شرائطهما لما
عرفت من اختصاص وجه التحرير في الاخير وانه لا يجري في الشرائط مع انهم اخذوا في عنوان النزاع جميع ما ادعي
ثبوت الحقيقة الشرعية فيه من الفاظ العبادات وفي جميع ما ذكره نظر اما ما ذكره من ان هذا الوجه
احسن ما قيل في تحرير محل النزاع في الصحيح والاعم بناء على كفاية مجرد الاستعمال ففيه انه كيف يكون احسن الوجوه
ولا يجري عليه الثمرة المقصودة في المبحث فان الثمرة عبارة عن التمسك باطلاق اللفظ على القول بالاعم والرجوع
الى الاصول العملية على القول بالصحيح ولا يتفاوت الامر في ذلك بين ان يكون في المقام مجاز واحد او مجازات
واما ما ذكره من عدم جريان المسامحة بالنسبة الى الشرائط فلانه ان اراد ان ما هو اسم للمشروط لا يطلق على
ما انتفى شرطه مسامحة فتوجه المنع الى نفي الاطلاق جلي وان كان نفي جريان المسامحة لوجه ان الشرائط
لا مدخل لها في التسمية والاسم انما هو بازاء ما تالف من الاجزاء ما عدا اخر حكما الاستقراء الذي يتمسك به
عند الاحتجاج على مختاره وعلى كل من تقديري وجود الشرط وانتفائه باق فيطلق الاسم من دون مسامحة
وان اراد انهم لا يتسامحون في وصف فاقد شرطه ليس بعنوان جامع الشرائط فهو حق لكنه خارج عن محل

ولعلم

ممنوع وان اراد ان ما هو فاقد لجميع الشرائط لا يتسامح فيه في وصفه بعنوان جامع الشرائط فهو حق

المقايسة

المقايسة فان المسامحة في الاجزاء انما تقع عند انتفاء شيء يسير منها مع وجود المعظم دون العكس واما ما ذكره
من ان يسره وعصيه الفرق بين فاقد جزء يسير وبين فاقد شرط كذلك من حيث وجود القرب والمشابهة
بين الاول وبين التام وبعده التام بحال البعد والمباينة بين الثاني وبين واجد الشرط فهو في مرتبة الدعوى
ولابد في اثباته من برهان بل نقول ان العكس اولى بالاذعان لكون التقييد بالشرط امرا خفيا غير محسوس
واما ما ذكره من وجود علاقة الاطلاق والتقييد في واجد الشرط وفاقده وعلاقة الكل والجزء فيه ففيه من قبيل الامور
الاعتبارية التي لم يعلم ركون اهل اللسان اليها واما ما ذكره في التاييد ففيه ان بطلان التالي ممنوع اذ
لا يلزم من جريان النزاع بالتحرير المذكور وهو الوجه الاخير على مذهب القاضي محال ولا قبح مع ان للقائل
ان يقول انه ينكشف بلزوم جريان النزاع على مذهب القاضي بالتحرير المذكور عن بطلانه وانه ليس مناط
انظارهم في محل النزاع واما ما ذكره في التفريع من كفاية احد الامرين وهو التصرف في اللفظ بان يثبت الحقيقة
ففيه ان مجرد وضع اللفظ بازاء شيء مجردا عما يوجب قابلية المعنى للاتصاف بالصحة والفساد لا يترتب عليه
اثر من جريان النزاع في المسئلة وان فرض مقرونا بما يوجب ذلك فهو مع كونه خارجا عن مفروض كفاية
احد الامرين يستلزم ذلك استلزام جريان النزاع الى قابلية المعنى للاتصاف بالصحة والفساد ضرورة استناد كل
معلول الى علته واما ما ذكره من تعليل توقف جريان النزاع على الثاني عند فقد التصرف اللفظي ففيه انه
يعلم بالتامل فيما ذكرناه رجحان غير الاخير من بعض الوجوه عليه مع عدم دوران قابلية المعنى للاتصاف
والفساد مدار تحقق التركيب فيه فقد يكون باشتراطه بشرائط واما ما ذكره من ان الوجوه المذكورة انما هي
لبيان امكان جريان النزاع واحتمالات ذكرها المتاخرون لتشحيذ الاذهان ففيه انك قد عرفت تصريح الفاضل
القمي ره بعدم توقف النزاع على ثبوت الحقيقة الشرعية وانه يكفي مطلق استعمال الشارع والصريح من كلام صاحب
الهداية فانه لو تكلف في كلام الفاضل المذكور بان مراده ان امكان جريان النزاع لا يتوقف على ان
كان النزاع الواقع فيما بينهم موقوفا لم يكن وجه لجريان مثله في كلام صاحب الهداية كما لا يخفى على من امعن النظر
في الهداية فتدبر واما ما ذكره في ذيله من التاييد فانما هو مبني على اختصاص وجه تحرير النزاع على مطلق الاستعمال
فيما عينه وهو الاخير ويعلم مما قدمناه منعه الرابعة هل يجري النزاع المذكور في الفاظ المعاملات ايضا او
العدم لعدم قابليتها للصحة بالمعنى المبحوث عنه وهي الصحة الشرعية لان الفاظها مستعملة في معانيها اللغوية
وانما اعتبر الشارع فيها شرائط لترتب الاثر عليها عنده ولم يعتبر شرائط في تسميتها بتلك الاسامي وعلل بعض
من تاخر عدم جريان النزاع فيها بعدم وقوع التصرف فيها لفظا ولا معنى فهي كالصوم بناء على عدم ثبوت الحقيقة
الشرعية وكسائر الفاظ العبادات بناء على مذهب الباقلاني باقية على المعنى اللغوي غاية الامر ان الشارع اعتبر
فيها شرائط خاصة وليست من قبيل المركبات وقد عرفت الكلام والذي يقتضيه كلام الشهيد جريان النزاع فيها
ايضا فان البعض من اخذ ان الخلاف فيه وبين الاكثر صغروي فانهم لما لم يقولوا بثبوت الحقيقة الشرعية فيها لم يجعلوا
النزاع اليها وحيث ذهب بعضهم الى ثبوتها فيها قال بجريان النزاع هناك ايضا ويكون لمناقشة في الملازمة

بين ثبوت الحقيقة الشرعية وبين جريان نزاع الصحيح والاعم المستفادة من القضيتين المذكورتين على ما عرفت
من تصريح جملة من الاواخر بنفي الملازمة فيمكن ان يتوهم هو انه لم يعلم الملازمة بينهما عند الاوائل حتى يبتني عليها
الحكم بكون النزاع مستندا [illegible] انه يمكن ان يناقش في دلالة كلام الشهيد على حصره الى ثبوت الحقيقة الشرعية

فان اول ما يكون به

في المعاملات وسيجيء الكلام عليه ان شاء الله ثم ان هذا هو الكلام في المقدمات المتعلقة بجهات تحرير محل النزاع
الخامس ان المراد بالصحة المبحوث عنها هو المعنى اللغوي فيكون الصحيح بمعنى التام في هذا المقام لعين تمام الاجزاء
والشرائط وان تشتد منه من ذلك قلنا ان معنى الصحيح ما يعتبر في الغاية بقولهم ولا يجوز ان
يكون المراد به ما نسب الى اصطلاح المتكلمين وهو ما وافق الامر لتوقف ذلك على امرين احدهما امر
الشارع والآخر اتيان المكلف بالمامور به على وجهه وكلا الامرين متاخر عن الوضع او الاستعمال او الوضع من
الشارع في اول الحال لو فرضت الامر ناشئا عن الامرين بمن تقدم كيف يصح اعتبارهما في عدم
وقوع شيء منهما وكذا لا يجوز ان يراد به ما نسب الى اصطلاح الفقهاء وهو ما اسقط القضاء لتوقفه على امر
الشارع واتيان المكلف بالمامور به على وجهه فهو متاخر عن الوضع والاستعمال الواقع قبل صدور الطلب من الشارع
فكيف يمكن اعتباره في الموضوع له او المستعمل فيه ولو رام احد توجيه ذلك بان المراد بالصحيح احد المعنيين
المذكورين على طريق الشانية دون الفعلية بمعنى ان الشارع وضع اللفظ لما من شانه انه لو تعلق الامر به واتى
به على وجهه كان موافقا للامر او مسقطا للقضاء او استعمله فيما من شانه ذلك انه لو تعلق الامر به واتي به على
وجهه قلنا ان الصحيح شانا على ما ذكر ليس الا ما ذكرناه من تمام الاجزاء والشرائط فهو عبارة اخرى عنه ثم انا
نزيد على ما ذكرناه من كون الصحة هاهنا هي الصحة بالمعنى اللغوي ونقول انها في جميع الموارد باقية على
المعنى اللغوي ومستعملة فيه وان ما يتوهم من نقلها في اصطلاح المتكلمين الى موافقة الامر وفي اصطلاح
الفقهاء الى اسقاط القضاء في العبادات وترتب الاثر في المعاملات توهم فاسد بل الصحيح مستعمل في تمام
المعنى المذكور المعبر عنه بما عرفت غاية الامر انه يختلف باختلاف الانظار فذلك المعنى في نظر المتكلمين
يكون عبارة عن موافقة الامر لكون نظرهم الى انه البحث عن التكليف والمكلف فاصطلح ايضا اذا اريد به
ذلك المعنى يكون عبارة عما وافق الامر وفي نظر الفقهاء عبارة عما اسقط القضاء لكون نظرهم مقصورا
على البحث عن افعال المكلفين وكذا الصحيح في المعاملات يكون عبارة عما يترتب عليه الاثر نظرا الى المورد لكون

عماهم

المقصود منها افادة النقل والانتقال ولها نظائر كثيرة منها العدالة فانها باقية على المعنى اللغوي
الذي هو الاستقامة غاية الامر ان الاستقامة في نظر الشارع تقع على وجه خاص وهو ترك ارتكاب الواجبات واجتناب
المحرمات على نحو الاستقامة وفي نظر غيره على وجه آخر ومنها الطهارة فانها باقية على معناها اللغوي الذي
هو النظافة والنزاهة الا انها تقع في نظر الشارع على غير الوجه الذي تقع عليه في نظر غيره بل عنده تقع
بالتنزه عن ادناس خاصة بعضها ثابتة لكونه بصيرا ولا يراها الناس لكونهم عميا عن ادراك مثلها كالكافر
الكافرة فيراها غير نظيفة ويراها الناس نظيفة ومنها الحسن والقبح فان معنى كل منهما شيء واحد لكن يختلف

بالخلاف

بالخلاف الانظار لا انه موضوع لمعان مختلفة ثم ان الصحة في المركبات تتحقق باجتماعها الاجزاء وفيما كان
شرطها الشرائط باجتماعها وفيما كان مجمع العنوانين باجتماعها الاجزاء والشرائط معا ثم نقول ان النزاع
في مثل العبادات هل يختص باجتماعها الشرائط فقط حتى يكون اجتماعها الاجزاء مسلما بين الفريقين
حتى يكون القائلون بالاعم ايضا يعتبرون الصحة بمعنى اجتماعها الاجزاء ام يجري في الاجزاء ايضا وجهان
بل قولان فالذي اشتهر في الفاضل القمي ره من بعضهم هو الاول فانه ره وما يظهر من بعضهم من التفرقة
بين الشك في الجزء والشرط وان الاول مبني على القول الثاني بناء فلعله مبني على ان المركب لا يتم الا بتمام

يبقى القول الاعم

الاجزاء فكيف يقال ببقاء الاسم على الثاني مع الشك في جزئية شيء [illegible] اجزائه انتهى ولكن الحق هو الثاني وفاقا
للفاضل وغيره ويدل على ذلك وجوه الاول ما ذكروه في باب المجمل والمبين عند نفي الاجمال عن قولهم لا

للاذوعيم

صلوة الا بفاتحة الكتاب من انا لو قلنا بوضع اسامي العبادات للصحيحة كان مبينا لكونه عبارة عن
نفي الصحة التي ينتفي بانتفائها الذات وهذا امر مبين معلوم بخلاف ما لو قلنا بوضعها للاعم فانه يصير مجملا لعدم
امكان نفي الذات فلا بد من ارجاعه الى نفي الوصف والاوصاف المتعددة مثل الصحة والكمال وغيرهما فيصير الكلام
بسبب ابهام الوصف المقدر مجملا وذلك لانه لو لم يقع الخلاف والنزاع في الاجزاء ايضا لم يكن لبناء
الاجمال والبيان باعتبار انتفاء الفاتحة التي هي من الاجزاء على القولين وجه كما انه لو لم تكن الشرائط
داخلة في محل النزاع لم يكن وجه لبناء الاجمال والبيان في قولهم لا صلوة الا بطهور على القولين الثاني
استدلال القائلين بكونها اسامي للصحيحة بقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب اذ لو لم تكن الاجزاء مما وقع فيه
النزاع لم يجز استدلالهم به في مقابلة خصومهم اعني القائلين بكونها اسامي للاعم الثالث وجود القول بالتفصيل
بين الاجزاء والشرائط باختيار الصحة بالنسبة الى الاول والاعم بالنسبة الى الثاني اذ لو لم يكن محل النزاع
كان التفصيل المذكور قد خرج عن محل النزاع باختيار التفصيل المذكور المقدمة السادسة في تصوير كيفية تسمية
الصحيحة والاعم بالالفاظ التي وقع النزاع فيها في هذا المبحث ويتم ذلك بالتكلم في مقامين المقام الاول
في تصوير كيفية تسمية الصحيحة بها فنقول ان من المعلوم ان الصلوة مثلا من المكلف القادر المختار العالم
بالاحكام والاجزاء والشرائط الواقعية والعلمية متصفة بالصحة قطعا كما ان صلوة العاجز والمضطجع
والغريق والمتوحل وغيرهم من اولي الاعذار صحيحة بلا اشكال اذا وقعت على وجهها ثم يحتمل في وضع الصلوة

المتوحل

مثلا للصحيحة وجوه الاول ان تكون موضوعة لكل منها بوضع على حدة فتكون مشتركة بينها لفظا الثاني ان تكون
موضوعة للتام الحقيقي الذي ليس الا نوعا واحدا وهو المقرر في حق المكلف القادر المختار العالم بالاحكام
والاجزاء والشرائط الواقعية والعلمية ويكون ما عداه من الانواع المذكورة وغيرها ابدالا الثالث ان
تكون موضوعة للقدر المشترك بينها وهو يتصور على وجهين احدهما ما هو عبارة عن مقدار من الافعال التي اولها
التكبير وآخرها التسليم كلا او بعضا مع الاقتران بالشرائط المعتبرة كلا او بعضا فيصدق على كل من افراد الصلوة
الخارجية كصلوة المختار والمريض والغريق وغيرهم وثانيهما ما هو عبارة عن عنوان كلي متصف بالحسن وموافقة

المصلحة ملزوم للقبول ومقرب الى حضرته عز شانه غير معلوم لنا بالكنه فاتزاه من الاعمال الخارجية محصل له
ومقربة لتحصيل الاثر عين ما وضعت له الصلوة المعتبر فيها وصف الصحة فالموضوع له عنوان معلوم عنده
غير معلوم عندنا وانما المعلوم عندنا ان تلك الاعمال موصلة اليه فهذه وجوه اربعة واورد على الاول بان تعدد الاوضاع
في المقام مما نقطع بانتفائه وان فرض طرو شك فيه فالمرجع ما هو الثابت من عدم الاشتراك وهذا هو الذي اشار اليه
الفاضل القمي ره بقوله ويلزم على القول بكونها اسامي للصحيحة لزوم القول بالاشتراك بين صلوة الظهر وعلى الثاني بانه لزم
بناء عليه القول بان صلوة الغريق والموتحل والجالس والمضطجع وامثالهم من ذوي الاعذار لا تسمى صلوة وهو خلاف
المقطوع وعلى الثالث بان لازم كون الموضوع له هو القدر المشترك بين الافعال الخارجية على ما ذكر انما هو
صدق الصحيح على كل من افراد القدر المشترك بينها وعدم صدق نقيضه على شيء من تلك الافراد من اي فاعل صدر نظرا
الى كون المناط هو القدر المشترك بين نفس تلك الافعال مع المفروض من عموم انا نعلم انه لو صلى المختار صلوة
او بغير طهارة مثلا حكم بفساد صلوته فيصدق عليها انها فاسدة وذلك نقيض الصحيح فهذا دليل على كون الجامع
ليس هو القدر المشترك بين الافعال الخارجية وعلى الرابع بان مقتضاه انه يلزم القائلون بالصحيح بالبناء
على الاشتغال عند الشك في الاجزاء والشرائط مع ان كثيرا منهم يقولون بالبرائة كما يظهر ذلك لكل من لاحظ اقوال
ارباب الصحيح في هذا المبحث وفي باب البرائة والاشتغال ووجه الملازمة المذكورة هو انه بعد ما فرض ان المامور به
هو العنوان الغير المعلوم عندنا وان الاعمال الخارجية مما هو محصل له فبعد تحقق التكليف والحكم من الشارع في
المصداق فلا ندري ان الاجزاء المعلومة مما يحصل العنوان المامور به ام لا فيقع الشك في حصول المامور به بعد
العلم بتحقق الامر والتكليف فلا بد من الحكم ببقاء الاشتغال وتحصيل اليقين بالاتيان بالمامور به ولهذا اطلقنا انه
لا وجه للحكم بالبرائة في مقدمات المامور به وفي طريق الاطاعة ولما ذكرنا لو وجه ذهب عند الشك في اجزاء الوضوء
والغسل والتيمم وشرائطها الى البناء على الاشتغال مع ان مذهبه البرائة عند الشك في اجزاء
الصلوة وشرائطها وكذا في امثالها مما علم كون متعلق الامر هو المركب الخارجي وتوضيح ذلك ان المامور به
من قبل الشارع انما هو تحصيل الطهارة والوضوء والغسل مثلا انما هو محصل لعنوانها لا عينها وليس مفهومها
مبينا لنا حتى نشك في حصولها باجزاء معلومة او لا فلا بد من امتثال الامر اليقيني فلا بد من الاتيان بما
يحصل اليقين بالاتيان بالمامور به واذ قد عرفت ذلك فنقول ان ما اورد على الوجه الاول والاخير في محله واما
ما اورد على الوجه الثاني والثالث فليس بمعتبر اما الاول فلانه لا مانع بعد القول بالصحيح من الالتزام بان الشارع
اعتبر الاجزاء المخصوصة في التسمية بالصلوة وان المسمى انما هو صلوة المختار وما عداها ابدال عنها محكوم عليها بما
حكم عليها او ليست مندرجة تحت عنوان ما هو المسمى ولا بعد في هذا امر يساعده الاعتبار ويسلك مسلكه
الفقهاء رحمهم الله مسلك السداد حيث يعبرون في بعض مواضع مما يتعلق بذوي الاعذار بلفظ يسقط وفي بعضها
بلفظ يبدل بكذا او يعدل الى كذا واما تسمية المتشرعة لتلك الابدال بالصلوة فانما هي من جهة انهم وجدوا
ان احكام الصلوة تجري عليها ولم يميزوا المسمى عن غيره فان قلت على ما ذكرت يلزم ان لا تحكم بنقض شرط

او جزء

او جزء محقق في الصلوة قد انتفى بها امره وان تقييد لو شك في ثبوته في الابدال لكونها ليست صلوة حقيقة
قلت نحن انما منعنا من اندراج تلك الابدال في مسمى الصلوة واما ان احكامها عليها فهو مما قام عليه الاجماع فنحكم
عليها بجميع ما حكم به على الاصل بحكم الاجماع واما الثاني فلانه يتجه عليه وجهان الاول انه يجوز ان يكون الجامع
هو القدر المشترك بين الاعمال الخارجية من حيث صدورها عن فاعل خاص ومع لا يرد النقض بصلوة المضطر
الصادرة عن المختار وقد ذكرت هذا الجواب لمورده شفاها فقال في دفعه بانه ان اعتبرت الحيثية تعليلية لم تغن
في رفع تضاد النقيضين لورودهما على شيء واحد من جهة ان الحيثية التعليلية لا توجب تكثر الموضوع ولهذا منعوا
في مبحث اجتماع الامر والنهي على امتناع اجتماعهما في شيء واحد من جهتين تعليليتين وان اعتبرت تقييدية
آل الحال الى ما نذكره من العنوان الكلي المتصف بالحسن مع موافقته المصلحة ويعرف ما فيه مما نذكر في ذيله ولكن لا
يخفى ما فيه لانا نختار ان الحيثية تقييدية قولك ان الحيثية ان اعتبرت تقييدية آل الحال الى ما نذكره من العنوان
الكلي المتصف بالحسن وموافقته المصلحة ويعرف ما فيه مما نذكر في ذيله قلنا ممنوع لوضوح الفرق بينهما فان الثاني
مفهوم شبهة المصداق مجهول [illegible] الرجوع الى الاشتغال بخلاف الاول فان مصداقه معلوم لان كل فعل
فرض مما اشتمل من الافعال التي يؤتى بها في ضمن الصلوة وكان صدوره ممن لا يقدر على غيرها صدق عليه انه
من افراد ذلك القدر المشترك فلا يستلزم القول بالاشتغال غاية ما هناك انه يصدق على كل من افراد ذلك القدر
المشترك انه حسن وانه مصلحة وهذا المقدار لا يقتضي القول بالاشتغال وانما كان يقتضيه لو كان عنوان الحسن هو
نفس القدر المشترك الملحوظ المامور به الثاني ان ما ذكره من ان كثيرا من القائلين بالصحيح يقولون بالبرائة عند
الشك في الاجزاء والشرائط مجرد دعوى لا شاهد عليها كما تم فانا قد راجعنا كتب المتتبعين فلم نجد منهم
نسبوا القول بالبرائة عند الشك في الاجزاء والشرائط الى احد ممن نسبوا اليه القول بالصحيح ولو سلم ان بعضا من
القائلين بالصحيح قالوا بذلك لم يكن فيه ضرر لانه لعله غفل من لوازم المذهب حيث ان اول قائل به [illegible] في المسألة
ثم ان هذا كله انما هو بالنسبة الى الاجزاء والشرائط الواقعية واما الاجزاء والشرائط الظاهرية الثابتة بظن
المجتهد فهل لها مدخل في التسمية على القول بالصحيح ام لا فنقول يبتني ذلك على الخلاف في مسألة التخطئة والتصويب
فعلى القول بالثاني لا بد من القول بان لها مدخلا فيها لكون المعتبر في التسمية مما قد اخذ في مفهوم الصحة هي الاجزاء
والشرائط الواقعية وما اختاره المجتهد من الاحكام امور واقعية لما تكون حكم الله تابعا لظن المجتهد او تبدله
باختياره فلو حكم مجتهد بكون الاستعاذة جزءا كان ذلك جزءا بحسب الواقع والمفروض ان الشارع قد اعتبر فيها
ما هو مطابق للواقع من الاجزاء والشرائط وعلى القول الاول لا مدخل لها في التسمية لكون الشارع قد اعتبر الاجزاء
والشرائط الواقعية وما ظنه المجتهد لا يؤثر في الواقع ولا يعينه لكن يجزي عنه فلو قدر ان يصلي من صلى وافيا بالاجزاء التي
اعتبرها الشارع في التسمية دون ما افتى من يصلي بغير سورة وافتى بالاستعاذة بناء على ظنه بان تلك ليست
جزءا وهذه جزء والشارع قد اكتفى له ان الشارع لم ينص على جزئية الاستعاذة وانما نص على جزئية السورة فعلى
القول بالتصويب لا يبطل صلاته بخلاف القول بالتخطئة ثم ان المتبادر الواقعية في الصلوة ابدا اجزاء

في التسمية على القول الصحيح وان كانت هي في انفسها على قسمين احدهما ما هو جزء لافضل الافراد فهو مستحب لغيره
بمعنى ان المقصود من وضعه اكمال الصلوة ولولاه لم يكن مستحبا في نفسه وذلك كالقنوت فان استحبابه انما هو للصلوة
الثاني ما هو مستحب لنفسه لا لمحض الصلوة وذلك كالصلوة على النبي وآله بعد ذكر الركوع او السجود وكالدعاء
لاربعين مؤمنا في صلوة الوتر على ما يتخاير للدليل الدال على استحبابه وتميز القسمين انما يتحقق بالرجوع الى
الادلة الدالة على استحباب كل منهما فهو موكول الى الفقيه ويفترقان في الحكم باختصاص الاول بانه يشترط فيه
جميع ما يشترط في اكوان الصلوة وما يشترط في خصوص افعالها فالاول كالاستقبال والطهارة فانهما شرطان في
الجميع فلو استدبر ولو في حال الخلوة من الافعال بطلت صلوته والثاني كالاستدامة السترة على قول واختصاص الثاني
بانه يشترط فيه ما يشترط في اكوان الصلوة دون ما يشترط في افعالها ولو فرض وقوع المستحب آخر الصلوة اجتزاء لا اشترط
فيما كان مستحبا لنفسه شيء مما يشترط في اكوان الصلوة او افعالها لخروج اكوان الصلوتية ويترتب على ذلك ان
لو فرض المستحب الواقع آخر الصلوة مستحبا لنفسه فقد فرغ من الصلوة وليس له العدول الى فريضة سابقة لو كان
قد سهى عنها ودخل في الاحقر لفوات محل العدول بانتهاء آخر جزء من الصلوة وان فرض مستحبا لغيره كان
محل العدول باقيا لبقاء الجزء فان الاحتر جزء مستحب وانه لو شك في حال التسبيح بان المتحرك كان شكه مما وقع
بعد الفراغ لو فرض مستحبا لنفسه وفي حال العمل لو فرض مستحبا لغيره المقام الثاني في تصوير معنى الاعم بناء على
وضع اسامي العبادات للصحيحة وذلك على وجوه احدها ان يراد بذلك عدم اعتبار التقييد بالشرط في التسمية بل يعتبر
استجماعها لجميع الاجزاء ويبقى لهذا الاعم بحسب الشرائط وهو خلاف المشهور الثاني ان يراد بذلك كون المسمى هي
الاجزاء المقومة اي الاركان وما زاد على ذلك من الاجزاء والشرائط لا مدخل له في التسمية فالاجزاء خارجة بذاتها
والشرائط خارجة بمعنى عدم اعتبار التقييد بها في التسمية ويسمى هذا الاعم الاركاني وظاهر ما يترائى من الفاضل
القمي اختياره لهذا القول فانه قال في آخر المبحث يمكن ان يثبت ما ذكرنا في هذا المقام من باب التأييد والاشعار
ما الاشعار كون مسمى الصلوة مثلا التكبير والقيام والركوع والسجود ويكفي في تحقق كل ذلك مجرد حصول الماهية واما
الزائد على الماهية وغير ما هي الواجبات فشرائط وزوائد ولعل الى ذلك ينظر اصطلاح العلماء في الاركان وجعل
الركن هو كل من المذكورات المسمى وان بانتفاء كل منها ينتفي المركب وجعل الباقي الواجبات الكاملة انتهى ولكن
يرد على هذا امران احدهما ان بين الاركان وبين المسمى عموما من وجه بحسب صدق الاسم فقد يوجد الاركان بدون
صدق الاسم كما لو اتى بها بغير طهارة ولا ستر ولا استقبال ولم يتم شيء من الاجزاء اليها فان الاركان مثل ذلك لا
يسمى صلوة مع وجود الاركان بانفسها وقد يوجد صدق الاسم بدون تحقق الاركان كما لو صلى صلوة مستجمعة لجميع
الشرائط والاجزاء وترك ركعة من ركعة عمدا او سهوا فان مثل ذلك يسمى صلوة قطعا مع عدم اجتماع الاركان وقد
يجتمعان كما لو اتى بتمام الاركان والاجزاء والشرائط ومع كون الحال على هذا المنوال لا يبقى وجه لجعل المناط في
صدق الاسم وحصول المسمى هو الاركان ثانيهما انه يلزمه الحكم بالتجوز حيثما اطلق الاسم واريد معه الاركان غيرها من
الاجزاء والشرائط كما هو الحال في جميع استعمالات الشارع والمتشرعة فلابد من الحكم بالتجوز في كلها وهو كما ترى فان

قلت

فيه ان القنوت خضوع وتذلل واستجابة انما هو لنفسه فالاولى التمثيل له بالجلسة بعد السجدة الثانية بناء على استحبابها ابن المصنف [illegible]

فيه انه فرض غير واقع ولو فرض وشك لم [illegible] بالتسليم الثالث بناء على استحبابه قلنا ان حسنه في نفسه لا يخرجه عن كونه جزءا فاذا خلى عن شرائط الافعال والاكوان خرج عن الجزئية وخرج عن الفرض ابن المصنف [illegible]

لا شعارها [illegible]

قلت ذلك من اطلاق المطلق وارادة المقيد مع فصل الخصوصية من الخارج لا في مسمى اللفظ وظاهر انه من قبيل
الحقيقة لا المجاز قلت انما يتم ذلك ان لو كان جميع ما زاد على الاركان من قبيل الشرائط دون الاجزاء فان
اطلاق المطلق على فرده منزل الى المحمل المتعارف ومع كون شيء من الزوائد من قبيل الاجزاء لا يصح الحمل ضرورة
ان الاركان لا يصح حملها على المجموع منها ومن الاجزاء الاخر فالصلوة اذا كانت عبارة عن الاركان كذلك يكون
استعمالها في المشتمل على الاركان والاجزاء من قبيل تسمية الكل باسم الجزء ولا يحتمل فيها الحقيقة الثالث
ان الاسم موضوع للاركان لا بشرط بمعنى انضم اليها سائر الاجزاء لكن لو انضمت اليها كانت لها مدخل في التسمية وان
لم تنضم اليها لم يكن ذلك مما يمنع من صدق الاسم وبالجملة فوجود الاجزاء الاخر مما له مدخل في صدق الاسم والعنوان
وعدمها مما لا مدخل له في سلب الاسم والعنوان وذلك مثل البيت فان انعدام شيء من جدرانه وابوابه
لا يوجب عدم صدق الاسم مع ان ما فقد لو كان موجودا كان مما له مدخل في التسمية وصدق العنوان نظير
ذلك التخيير بين الاقل والاكثر في الندبيات بحسب الشرع كالتخيير في نزح ماء البئر بين الثلثين والاربعين من
ان تنزح ذلك في التخيير العقلي وذلك لان ما زاد على الاقل عند وجوده داخل في المأمور به وعند عدمه غير مانع
من حصول الامتثال والاتيان به ويحتمل ان يكون مراد الفاضل القمي هذا الوجه وهذا التقريب وان انتج
اندفع عنه لزوم القول بالتجوز عند استعمال اللفظ في الاركان والاجزاء جميعا على ما اوردناه على الوجه الثاني
ثانيا لكن يرد عليه امران احدهما ان صدق الاسم لابد ان يدور مدار الاركان على ما عرفت من صدقه على ما
لو ترك ركوعا من ركعة عمدا او سهوا فكيف يتم بوضعها لها وثانيهما انه بعد خلو الاجزاء الغير الركنية في صدق
الاسم غير معقولة لابد ملاحظة كون المسمى من الامور التدريجية لانه يتحقق بتحقق الاركان ولا يتصور
مدخلية ما تأخر عنها في الوجود في التسمية ضرورة تحقق العنوان بها فلا اثر لذلك في الاجزاء ولو فرض مثل
التشهد عقيب الثانية وكفى بذلك نقضا والتمثيل بالبيت عنا لما لا يجري لعدم وضعه باجزاء لها معينة
كما هو مفروض المقام من كون الموضوع له هي الاركان واما التخيير في الندبيات بحسب الشرع لا مثال
الاقل والاكثر هناك بالقصد وفي مقام الاتيان بالمأمور به خلافا لما نحن فيه اذ صدق الاسم مما لا مدخل
فيه للقصد وقد ذكر هذا الوجه في هداية المسترشدين واشار الى بعض ما اوردناه عليه قال ثانيها
ان يكون جميع الاجزاء المفروضة للعبادة جزءا لمطلق تلك العبادة ولا يلزم من ذلك انتفاؤها بانتفاء
كل منها اذ الاجزاء على قسمين منها ما يكون بقاء الكل وقوامه مرتبطا به كالاعضاء الرئيسة ونحوها
للانسان ولا ريب في انتفاء الكل مع انتفاء كل منها ومنها ما لا يكون كذلك كاليد والرجل والظفر للانسان
لعدم انتفاء الكل بانتفائها وصدق الانسان بعد قطع كل منها كصدقه قبلها فان قلت بعد فرض شيء
جزءا لشيء كيف يعقل وجود الكل حقيقة مع انتفائه اذ من الفطريات الحكم بانتفاء الكل بانتفاء الجزء قلت
انما يرد ذلك اذا قطعنا بكون ذلك الجزء معتبرا في معنى اللفظ على كل حال واما اذا قلنا بجزئيته حين حصوله
دون عدمه فلا ويتصور ذلك بان يتم بوضع اللفظ لما يقوم به الهيئة العرفية المخصوصة من تلك الاجزاء

ولزوم

مثلا اذا كان قامت بعشرين منها كان ذلك كلا وان قامت بعشرة منها كان ذلك كلا ايضا والبيتي يسمى اللفظ
مع انتفاء الباقي وان انتفت الخصوصية لما تقرر اذ هي غير ماخوذة في معنى اللفظ وقد وقع نحو ذلك في
كثير من الاوضاع فان لفظ البيت انما وضع لما قام به هيئة المخصوصة المعروفة في العادة وتلك الهيئة
قد تقوم بجميع الاركان والجدران والروازن والابواب والاخشاب وغيرها مما يندرج في اسم البيت مع
وجوده وقد تقوم بمجموع الاركان وبعض الجدران وقد تقوم بذلك وبعض اخر على اختلاف وجوده الا ان وجود
الاركان ونحوها قد اعتبر في تحقق مفهومه لتقوم الهيئة بها بحيث لا حصول لها بدونها واما البواقي فغير
ماخوذة بالخصوص فان حصلت كانت جزء لقيام الهيئة بها ايضا والا فلا واختلاف الهيئة مع زيادة
ما تقوم به ونقصه لا يوجب اختلاف المعنى فان خصوصية شيء منها غير ماخوذة في الوضع وانما اعتبرت على وجه يعم
الجميع ونحوها الكلام في الاعلام الشخصية نظرا الى عدم اختلاف التسمية مع اختلاف المسمى جدا في حالات
الشيء الملحوظ في وضعها مختلفة في نفسه جدا من زمان الوضع الى حين الشيخوخة مع قطع النظر عن ورود
سائر الطوارئ عليه والتسمية على حالها من غير اختلاف وليس ذلك الا لكون الوضع فيها على ما ذكرنا اذا تقرر
ذلك فنقول ان الوضع في المقام ان كان على النحو المذكور فهناك اجزاء قد اخذت في تحقق المفهوم وبها
قوامه فاذا انتفى شيء منها انتفى ذلك المفهوم بانتفائه واجزاء ليست على تلك الصفة فهي اجزاء ما دامت
موجودة واذا انعدمت لا ينعدم الكل بانعدامها فالصلوة مثلا قد اخذت الاركان المعروفة في تحقق
مفهومها على كل حال واما سائر الاجزاء فان وجدت كانت اجزاء لقيام الهيئة بالمجموع والا لم ينتف
الكل بانتفائها لقيام الهيئة بالاركان وهذا الوجه مال اليه بعض الفضلاء وان لم يذكر في بيانه ما
فصلناه ويضعفه انه لا فرق بين اركان الصلوة وغيرها من الاجزاء في صدق اسم الصلوة عرفا مع انتفاء
كل منها اذا تحققت هناك من الاجزاء ما يصدق معه الاسم هذا وقد نقلنا كلامه بطوله لاشتماله على تفصيل
المقام الرابع ما ذكره في هداية المسترشدين ايضا من ان كل واحد من اجزاء الصلوة اذا انتفى وحصل الباقي
صدق معه الاسم بحسب العرف قطعا من غير فرق بين الاركان وغيرها فليس هناك اجزاء معينة للصلوة تعتبر
هي بخصوصها في تحقق مفهومها فهي بناء على وضعها للاعم موضوعة بازاء جملة من تلك الافعال المخصوصة مما
يقوم بها الهيئة المعروفة من غير تعيين لخصوص ما يقوم به وقد يكون الحال كذلك في غيرها من العبادات ايضا
كيف كان فينبغي ان يتحقق كونها اسامي لما يقوم به هيئتها بحسب العرف مما يصدق معها الاسم سواء تحقق في
حصولها تحقق بعض الاجزاء بخصوصه كما قد يقال في بعض العبادات ام لا كما هو الحال في الصلوة وان ورد عليه بانه
مع بعده في نفسه لا يكون ح معيار لتعيين المعنى المراد سوى الرجوع فيه الى العرف وهو انما يصح بعد حصول
الغلبة والاشتهار واما قبله فلا يكاد يتعين الموضوع له او المستعمل فيه بوجه لعدم امكان الاحالة الى العرف
ح بل لا يكاد يحصل في العرف معنى جامع بينهما بحيث يحمل الصحيح والفاسد عندنا ايضا فالاولى في الايراد عليه
ان يقال ان فهم العرف متاخر عن الوضع ومستند اليه فلا يعقل اخذ الواضع مفهوم العرف في الوضع الخاص كما لا يخفى

هو مجموع الاجزاء لكن مناط التسمية انما هو معظمها او نظير ذلك الوضع في الاعلام الشخصية فان من
يسمي ولده زيدا انما يضع لفظ زيد في مقابلة مجموع الاجزاء لكن لما كان من المركوز في الاذهان تبدل
حالاته وزيد وينقص فلا بد من كون المناط في التسمية هو معظم الاجزاء فما دامت باقية فالاسم باق
فمن يسمي ولده وان لم يكن عالما بتفصيل الحال الا ان لتشريه مركوز في نظره وبعد ذلك يضع الاسم لمناط
في التسمية على ما هو المركوز تبعا لمعظم الاجزاء وعلى هذا القبيل الوضع في الفاظ العبادات وهذا
الوجه لا يخلو من وجاهة وهو نظير ما لو كان الوضع خاصا والموضوع له عاما السادس ان المسمى هو مجموع
الاجزاء الا ان اهل العرف يدعون ان الناقص يستحق التام بناء على مسامحتهم المبنية على انهم لما وجدوا
في الناقص الموصوف خاصية التام اقاموه مقامه وهذا هو شانهم في جميع المركبات الخارجية بل ربما
استغنوا عن اقامة القرينة على ادعائهم وذلك حيث اذا كان وجود خاصية التام في الناقص في غاية
الوضوح والظهور كالناقص من الحق بمقدار شعرة فيطلقون عليه اسمه لما عرفت من الظهور وان كان من
شانهم اقامة القرينة في غير ما ذكر كما في قولهم رايت اسدا يعني بناء على مذهب السكاكي ومن المعلوم ان اطلاق
اللفظ على ما ادعى كونه من المسمى حقيقة لغوية وهذه المسامحة من اهل العرف لا دخل لها بالواضع بل لو قال الواضع
وضعت لفظ هذا الاسم لهذا المركب لا اريد به ما نقص عنه كان من شانهم ان يستعملوه في الناقص بناء على مسامحتهم
وادعائهم وهذا احد الاحتمالين في كون التسمية عرفية مع كون المسمى شرعيا والاحتمال الاخر هو ان الواضع وضع
اللفظ على طريقة اهل العرف كما انهم لا يبالون بانتفاء جزء ويطلقون اللفظ لما يقبل النقص كذلك
الشارع وهذا الوجه يرد عليه ان المسامحة في المركبات الخارجية وان كانت مما لا ريب فيه الا ان ارجاع
النزاع بين الصحيحي والاعمي الى ذلك مما لا مساغ له للالتزام بتربيتهما ح بعد اتفاقهما على وضع الاسم لمجموع الاجزاء
نعم الا ان الصحيحي يقول لا بد من الاتيان بالجميع والاعمي يقول بانه يجوز المسامحة ولا يسع الاعمي التمسك باطلاق
اللفظ ونفي المشكوك بالاصل لكونه مساويا للصحيحي في القول بوضع اللفظ الا ان يقول بان اللفظ حقيقة
عرفية في الناقص عند المتشرعة فينكشف من ذلك وضعه عند الشارع بان استعمله فيه الى ان وصل حد النقل
في اواخر زمانه فيحمل ما ورد عن الباقر والصادق عليهما السلام ومن بعدهما من الائمة وكذا ما ورد عن النبي في اواخر
زمانه على الثاني يعني انه يتمسك باطلاق اللفظ نظرا الى الحقيقة الثانية او يقول بثبوت المسامحة العرفية
التي هي مستغنية عن القرينة لكمال وضوح وجود خاصية التام في الناقص فانه على هذين التقديرين يتمسك
بالاطلاق اما على الاول فلكونه على حد الحقيقة واما على الثاني فلوضوح تحقق خاصية الكل في الناقص و
لكن دون اثباتهما خرط القتاد اما الاول فواضح لكونه دعوى لا يساعدها شيء من الامارات والادلة مع كمال
بعدها واما الثاني فلان وضوح الحكمة في الامور الشرعية بحيث يحقق لاهل العرف وجود خاصية التام
في الناقص حتى يسوغ لهم التسامح فيها بغير قرينة مما علم من تتبع الاخبار وملاحظة حال الامور الشرعية
خلافه وليس خواصها الا مكنونة عند اهلها لا سبيل لاهل العرف ولا غيرهم اليه فلا يستبعد دعوى التسامح

منهم في الشرعيات مع القرينة لكنه لا يجدي في التمسك بالاطلاقات لانهم ثم ان القائلين بوضع اللفظ للاعم
متفقون في تقسيم الاجزاء الى قسمين مقومة وغير مقومة وان اختلفوا في تصوير المذهب وتنقيح الفرق بين هذا القول
وقول الباقلاني في الاجزاء المقومة حيث انه ينفيها بانتفاء الاطلاق كما ينفي غيرها لكون المستعمل فيه غير المعنى
اللغوي بخلاف ارباب هذا القول فليس لهم نفي الاجزاء المقومة لكونها مناط التسمية عندهم قطعا فهم
موافقون للقائلين بالصحيح فيها وانما يفترقون عنهم في الاجزاء الغير المقومة فالصحيحي لا بد وان يجمل على
وفق مذهبه والاعمي ياخذ باطلاق اللفظ وينفيها به لكن لا مطلقا بل اذا شك في شيء واما المعلوم منها
فحاله فيه كحال الصحيحي في لزوم الاتيان بما له مدخل في الاسم فليس له التمسك باطلاق اللفظ ونفي الاجزاء
المعلومة فان قلت تحقيق ما ذكرته من المسامحة ودعوى الناقص كاطلاق المركبات الخارجية انما هو جوازه
البناء على المسامحة فيما نقص شيء من اجزائه المعلومة بعد تمامها واجراء احكامه عليه قلت المسامحة انما تجري
فيما اذا تحقق عند اهل العرف ان الخاصية الموجودة في التام موجودة في الناقص بنحو كما في المركبات
الخارجية العرفية واما في مثل المركبات الخارجية الشرعية مما لم يتحقق لهم وجود خاصية الكامل في الناقص
فلا وجه لمسارعتهم الى المسامحة فان مطلوبات الشارع ما اشتمل من مصالح كامنة فيها لا سبيل اليها لاحد الا [illegible]
وحجة الاظهار وليست موكولة الى اهل العرف ولا غيرهم مع ان المسامحة انما تتطرق الى الشيء الحقير دون
الجليل الخطير كما يشهد بذلك ملاحظة حال النقدين والحنطة والشعير فترى بهم يتسامحون في الاخير دون
الاول فان قلت اذا كان الحال على ما وصفت فكيف ترتبت في الاجزاء المشكوكة بالبناء على طريقة العرف
مع ان ذلك ينافي ما اثبت به في الجواب وجعل هذا الاصل عادة من طريق الحق والصواب قلت لما لم يكن
جزئية الجزء هناك امرا محققا من قبل الشارع فلذلك رجعنا فيه الى طريقة العرف واما مع تحققها فلا
وجه للعدول عما علم ثبوته من قبله لاستلزامه الخروج من الدين وسلوك سبيل المعاندين هذا تمام الكلام
في المقدمة فنقول وبالله التوفيق الاقوال في المسألة اربعة احدها ان الفاظ العبادات موضوعة لما اجتمع
جميع الاجزاء وحاز التقييد بالشرائط باسرها الثاني انها موضوعة لما اجتمع الاجزاء دون التقييد بالشرائط
فهذا قول بالصحيح بالنسبة الى الاجزاء والاعم بالنسبة الى الشرائط الثالث انها موضوعة للاجزاء المقومة دون
غيرها من الاجزاء والشرائط فلا دخل لها في التسمية وهذا هو القول بوضعها للاعم الرابع التفصيل بين
الحج وغيره بوضع الثاني للصحيح دون الاول فهو موضوع لما هو اعم من الصحيح والفاسد وقد استقرب بعضهم من
كلام الشهيد ره ذهابه اليه وسيجيء التفصيل ان شاء الله اما القول الاول فقد حكي عن جماعة منهم السيد
والشيخ وهو ظاهر المحكي من كلامهما والعلامة في موضع من النهاية والسيد عميد الدين ره في موضع من المنية
والشهيد الثاني ره في ك والعلامة الطباطبائي ره ونسبه الى اكثر المحققين وكاشف الغطاء ره وابو
الحسين البصري وعبد الجبار بن احمد والآمدي وابن الحاجب على الاسنوي انه حكاه عن الاكثرين ووافقهم
على ذلك شيخنا الامام المرتضى ره فيما سمعته منه في مجلس البحث احتجوا بوجوه منها الاستقراء فانا وجدنا

ان كل من اخترع شيئا مركبا كما لو ركب معجونا او صنف كتابا ووضع له اسما فانما يضعه بازاء ما هو المطلوب
منه وهو الجامع لجميع الاجزاء والشرائط ومنها صحة سلب الاسامي عن الفاسدة المفتقدة جزءا او شرطا وتحقيقه
نقل ما سمعته من شيخنا الامام المرتضى ره في بيانها في مجلس البحث فانه لا ريب في صحة السلب في كثير
من الخطابات الجارية في العرف الذي ذلك اللفظ بسلبه والظاهر ان السلب فيها انما يفهم وجوده ان
لم تعلم باستعمالها اساسا فيفهم صحة سلب اسم الماء عن الحلاب بقول من عنده اواني مملوءة منه لمن يطلب ماء في
جواب من قال اسقني ماء وعلى هذا فصحة السلب شرعا لا بد وان تؤخذ من الادلة الشرعية فيفهم من قوله
لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك سلب الامر عن صيغة افعل وما وصفنا الواردة للندب مع
كثرة طلب الاستياك على وجه الندب في الادلة الشرعية وكذلك فيما نحن فيه يستفاد من الادلة الشرعية
صحة سلب اسم الصلوة عن الفاسدة ومنها ما تمسك به شيخنا المتقدم ذكره ره في مجلس البحث وهو انه
لا ريب في ان الشارع لم يصرح باني وضعت هذه الالفاظ للمعاني الشرعية المخصوصة وانما استعملها في
الشرعية الى ان بلغت حد التعين ولا ريب في ان الاستعمالات انما كانت جارية في المعاني الصحيحة
دون غيرها لوقوع الاستعمال في مقام الامر وبيان الاحكام ولازم ذلك بلوغ هذه الالفاظ درجة
الوضع التعيني بالنسبة الى المعاني الصحيحة ثم انه ره اورد على نفسه بانه يمكن توجيه المنع على الدعوى المذكورة فانا
المان من الاستعمال الا ما هو قابل لان يكون المراد به الاعم مثل قوله من دان بكلمة الاسلام وصام وصلى فذبيحته
لكم حلال اذا ذكر اسم الله عليه وعلى هذا فيتجه المنع من تحقق التعين بالنسبة الى الصحيحة واجاب بان المراد
بالصيام والصلوة في الحديث ايضا البالغ الصحيح منهما ومراده ره بالحديث المتدين بالصلوة والصيام
المعتقد بثبوتهما في الشرع لا بفعلية الاتيان بهما ولو على الوجه الاعم والا لزم ان يكون ذبيحة تارك الصلوة
راسا المعتقد بثبوتها في الشرع حراما واللازم باطل بالضرورة هذا وبعض من تاخر في المقام سلك مسلكا آخر
وهو انه ذهب الى اختيار القول باعتبار الاجزاء فقط في التسمية واما الشرائط فقد ذكر ان فيها وجهين
من الاعتبار وعدمه ثم نوع الاعتبار طرفي المقام دعوتان الاولى اعتبار الاجزاء باسرها في التسمية واحتج
عليها بوجوه وقد تمسك بها في كتابه لاختيار القول بالصحيح الاول الاستقراء وقد تقدم بيانه الا انه اقتصر
في البيان على ذكر الاجزاء وايده بان ما قيل في اثبات الحقيقة الشرعية على تقدير تماميته انما يثبت الوضع
للمطلوب لانه الذي لا بد منه من الاستغناء عن تجشم القرائن الثاني الاطلاقات الواردة في الكتاب والسنة
كقوله تعالى اقم الصلوة وتفصيل المقام ان التمسك بالعمومات والاطلاقات يقع على وجهين احدهما ان يكون
الموضوع معلوما دون الحكم فالتمسك حينئذ يكون للاستعلام كما لو علمنا كون المعاملة الخاصة عقدا وشككنا
في كونه مما يجب الوفاء به وهذا وجه شايع ذايع الثاني ان يكون الحكم معلوما دون الموضوع فيتمسك بها
لتشخيصه وهذا الوجه قد اشار اليه العلامة في جملة من الموارد وبيان ذلك انه كثيرا ما يدور الامر بين التخصيص
والتخصص اي بين الخروج الحكمي والموضوعي فالثاني اولى فاذا قال المعصوم لعن الله بني امية قاطبة وعلم

مقرر درتم

علی ۹

فيتمسك بعموم قوله تعالى اوفوا بالعقود لتشخيص كونه مما يجب الوفاء به

نعلم ان المسجد ليس قابلا لان يصلي فيه المؤمن ثم انا وجدنا رجلا مؤمنا وشككنا في كونه من بني تميم او غيرهم فان قلنا انه منهم لكنه خرج من تحت العموم وهو التعميم لزمنا ان نقول بوقوع التخصيص والتصرف في اللفظ باستثناء ذلك الرجل ثم اخذ بعموم اللفظ لاصالة عدم التخصيص فتستكشف بذلك عن انه ليس منهم وهو تشخيص حال الموضوع فيما نحن فيه لو كان المسمى غير المطلوب لزم التقييد في قوله اقم الصلوة فنبني على اصالة عدمه وناخذ باطلاق اللفظ فنستكشف بذلك عن خروج الناقصة عن عنوان المسمى فنقول لو كانت هذه صلوة لكانت مامورا بها لكنها ليست بمامور بها فليست صلوة وهذا قياس استثنائي منتج للمطلوب

الثالث التبادر فان اهل العرف اذا سمعوا لفظ الصلوة تبادر الى اذهانهم المعنى الذي يحصل به التقرب وهو التام الاجزاء وذلك اية الحقيقة واحتمال كون التبادر اطلاقيا بتقريب ان الاصل في كونه وضعيا وقد ادعى بعضهم عليه الاجماع ويرد عليه ان المتبادر عندهم هو الصلوة المتعارفة المشتملة على الواجبات والمندوبات وذلك كما لا يفيد في القول بالاعم كذلك لا يثبت القول بالصحيح الذي هو عبارة عن الاجزاء الواجبة ليعلم من ذلك ان تبادر الصحيح اطلاقي وليس ناشئا من الوضع والا لم يتخلف ثم ان كون الاصل في التبادر هو الوضع ثم كما سيأتي بيانه في محله ان شاء الله تعالى ولكن الانصاف انه مع كون الاصل فيما لتبادر هو الوضع وان كان في محله الا ان التبادر المدعى في المقام واضح ليس ناشئا من حاق الاطلاق وان ما ذكر من كون المتبادر هو المجموع المشتمل من الواجبات والمندوبات انما هو بحسب ظاهر انظارهم ومبني على الغفلة عن عدم مدخلية المندوبات في نفس العبادة الموجبة وبعد تنبيههم لا ترى الا ان المتبادر عندهم هو الاجزاء الواجبة باسرها دون غيرها من المندوبات

الرابع صحة السلب عن غير الصحيح منها وتقريره بذلك على وجهين احدهما ما هو باعتبار الوجدان وبيانه انه يصح سلب اسم كل من العبادات عن الفاسدة منها فيصح ان يقال لمن صلى بدون القراءة متعمدا انه لم يصل حقيقة وانما وقع منه الصورة وكذا الحال في غيرها من الوضوء والغسل والتيمم ونحوها وصدق تلك العبادات على الفاسدة منها ليس الا من جهة المشاكلة والا فصحة السلب عنها عند التأمل في العرف ظاهر وذلك دليل عدم كون الفاسدة من الافراد الحقيقية لها فلا تكون اساميها لما يعمها فينحصر الامر في كونها اسامي لخصوص الصحيحة منها وهو المدعى وثانيهما ما هو بملاحظة كلمات الشارع فنرى انه حكم بسلب الاسم عن الفاسدة اما بالالتزام او بالمطابقة اما الاول فبيانه انا وجدنا انه قال الصلوة خير موضوع وقال الصلوة قربان كل تقي فحكم على الصلوة المحلاة باللام الجنسية السارية في جميع الافراد بكونها خير موضوع وما يتقرب به المتقون وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما ليس بخير موضوع ليس بصلوة وقولنا كل ما ليس بقربان كل تقي ليس بصلوة فان الموجبة الكلية تنعكس كنفسها في عكس النقيض ومن البين الذي لا يكاد يعتريه ريب ان الفاسدة ليست بخير موضوع ولا مما يتقرب به المتقون واما الثاني فبيانه انه ورد عنه انه لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وكذا ورد عنه في باب حد الركوع والسجود من لم يتم فلا صلوة له فانه نفى الصلوة بانتفاء الفاتحة التي هي جزء منها ولا التي لنفي الجنس حقيقة في نفي الحقيقة فنفي الصلوة

بذلك وليس ذلك الا لكون الصلوة موضوعة للصحيحة اذ لا ينفي الاعم بانتفاء الفاتحة ثم ان حكم الخبر وان كان في مقام انتفاء الصلوة بانتفاء خصوص الفاتحة الا انه بضميمة عدم القول بالفصل بينها وبين غيرها يتم الكلام بالنسبة الى سائر الاجزاء هذا وقد اورد على هذا الاستدلال بوجوه منها ما ذكره الفاضل القمي ره من ان مثل لا صلوة الا بفاتحة الكتاب مما نفي فيه الفعل بلا التي لنفي الجنس صار حقيقة عرفية في نفي الصحة وعلى هذا فلا يدل على مذهب القائلين بالصحيح بل هو على مذهب القائلين بالاعم ادل واستشهد لما ذكره بان العلماء تكلموا في كون مثل ذلك مجملا او لا ولو كان لا لنفي الجنس باقية على الحقيقة القديمة لم يكن للكلام محل اجمال وجه وكان اللازم حمله على نفي الحقيقة ثم انه شدد النكير على القائلين بالصحيح والمتمسكين في اثباته بما ذكروا ورد عليهم بلزوم الدور من جهة انهم بنوا نفي الاجمال وكون لا لنفي الحقيقة في امثال التركيب على القول بالصحيح فلو اثبت القول بالصحيح بنفي الاجمال وكون لا لنفي الحقيقة لزم الدور لثبوت التوقف من الطرفين هذا محصل كلامه رفع الله مقامه ويتوجه عليه اولا ان كون لا لنفي الحقيقة بحسب الاصل مسلم بيننا وبينه واما ثبوت الحقيقة العرفية بالنسبة الى نفي الصحة فهو دعوى لم يقم عليها برهان والاصل عدم النقل فالحق انها باقية على الحقيقة القديمة من نفي الحقيقة وثانيا ان ثبوت الحقيقة العرفية بالنسبة الى نفي الصحة اما ان يكون بالنسبة الى جميع موارد استعمالها بان تكون منقولة عن نفي الحقيقة الى نفي الصحة حتى في مثل لا رجل في الدار ولا اله الا الله فذلك مما لا يساعد القول به وهو مما يلتزم به واما ان يكون بالنسبة الى الاعمال والافعال من مثل الصلوة وسائر العبادات بان تكون لا منقولة في العرف الى نفي الصحة اذا دخلت عليها وباقية على الحقيقة القديمة اذا دخلت على الذوات فذلك تفكيك في لفظ واحد بالنسبة الى متعلقيه وهو امر مستهجن ركيك لم يوجد له نظير في شيء من اللغات وثالثا ما ذكره من لزوم الدور فيه انهم نفوا الاجمال على كون الفاظ العبادات موضوعة للصحيحة حتى يلزم الدور اذ لم يقع منهم ذلك فانهم لما ذكروا ما اختلف في اجماله وبيانه وعدوا منها لا صلوة الا بفاتحة الكتاب استثنوا من ذلك الخلاف ما لو قيل بالصحيح اذ عليه لا يتمشى النزاع لكونه مبينا ثم اجروا النزاع على القول بالاعم وذلك بيان منهم للواقع لا لحكم بكون عدم الاجمال موقوفا على القول بالصحيح اذ غاية ما في الباب انه تنقيح مقارنتها الا ترى انه يرتفع الاجمال بالقول بالاعم وكون الصلوة نفيا اقرب المجازات مع ان الظاهر من كلامه ان توقف عدم الاجمال على القول بالصحيح انما يتحقق على تقدير ثبوت الحقيقة العرفية بالنسبة الى نفي الصحة فانه ره بعد دعوى ظهور مثل التركيب المذكور في نفي الصحة في العرف ولذلك تداول لزم الاجمال هذا التداول في مباحث المجمل والمبين ولم يحتملوا ارادة نفي الحقيقة ولذا لا على تقدير هذا القول الضعيف وذلك ليس لان الاصل الحمل على الحقيقة بل الاصل هنا خلافه بل لان دعوى كون هذه الالفاظ اسامي للصحيحة صارت قرينة لحمل هذه العبارة على مقتضى الحقيقة القديمة التي هي الموضوع له

لكنه لا ينفعنا لو ابان حملها على نفي الذات ممكن ثم نقول حمل هذه التراكيب على نفي الذات مع كونها ظاهرة في نفي
صفة من صفاتها انما يمكن اذا ثبت كون الصلوة اسما للصحيحة والا فهي منساقة بسياق النظائر سيما مثل
قوله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد فاذا اردنا اثبات كون الصلوة اسما للصحيحة بسبب تقتضي الحقيقة
القديمة فذلك يوجب الدور هذا وعبد انقطاع ثبوت الحقيقة العرفية بالنسبة الى نفي الصفة برفع تبيان
ما ذكره من الدور ومنها ما اورده بعضهم وهو ان لا التي لنفي الجنس وان لم تصر حقيقة عرفية لكنها صارت
مجازا مشهورا في نفي الصفة وح فيقع الاشكال في الاستدلال المذكور بناء على مذهب من يقول بتقديم المجاز
الراجح على الحقيقة المرجوحة اذ لا يبعد من حمل الخبر على نفي الصفة دون نفي الذات الذي يبتني القول
بالصحيح وكذا على مذهب من يقول بالوقف فلا بد من التوقف ومقتضاه عدم تمامية الاستدلال نعم يتم
على مذهب من يقول بتقديم الحقيقة المرجوحة فالحاصل عدم تمامية الاستدلال على جميع المذاهب وهو
مدفوع اما اولا فبعدم ثبوت المجاز المشهور وعدم وجوده الخارجي لا في المقام ولا في سائر الموارد
وما مفهوم مردد دون مصداق وخارجي كما اعترف بذلك جماعة واما ثانيا فلان لازم ما ذكر من تحقق
الشهرة بالنسبة الى المجاز المذكور في زمن الشارع ووصولها الى حد الحقيقة في زماننا قطعا فان مرتبة النقل
بعد المجاز المشهور بيسير فيتحقق النقل بكثرة استعماله ولو قليلا مع ان الواقع في زماننا خلافه كما لا يبعد
اعتراف الخصم ايضا بذلك ومنها ما اورده بعضهم وهو انه وان لم يثبت النقل ولا المجاز المشهور الا ان
وظيفة الشارع لما لم يكن بيان الموضوعات وانما وظيفته بيان الاحكام فلا بد من صرف الكلام عن ظاهره
الى ما يناسب بيان الحكم وهو نفي الصفة ويندفع اما اولا فبان وظيفة الشارع بيان الاحكام لا يستلزم
عدم القبول منه لو بين غيرها حتى يحتاج الى صرف الكلام عن ظاهره لذلك بل يقبل منه جميع ما بين لكونه
معصوما لا يبين الا الحق والصواب فتامل واما ثانيا فبان الموضوع في الخبر انما هو من جملة الموضوعات
التي لا بد ان تؤخذ منه لكونه من جملة الامور الشرعية المجعولة له مع ما يترتب عليه من الاحكام وليس
من قبيل الموضوعات العرفية التي ليس من شانه بيانها ومنها انا نرى من الصلوة ما هو صحيح بغير فاتحة
كصلوة الماموم وصلوة من نسي القراءة وح فلا بد اما من ارتكاب التقييد بان يقول لا صلوة للعامد
المنفرد او ارتكاب مجاز واذا دار الامر بين التقييد والمجاز ولا مرجح سرى الاجمال الى الخبر فيسقط الاستدلال
ويدفعه انه اذا دار الامر بين التقييد والمجاز قدم التقييد كما قرر في محله وح فلا ينسد باب الاستدلال
هذا هو الكلام في قاعدة الدليل على اعتبار الاجزاء بتمامها في التسمية ويؤيد ذلك ما يحكى عن المولى
الوحيد البهبهاني من دعوى الاجماع على اعتبارها فيها وكون النزاع بين ارباب القولين منحصرا
في الشرائط والثاني النزاع في اعتبار التقييد بالشرائط في التسمية وعدمه وجهين من ان عمدة ما استندنا
اليه هو الاستقراء وهو قاض بعدم دخول التقييد بالشرائط في عنوان المسمى كما يتضح ذلك بملاحظة
حال المعاجين والادوية وغيرها وان ملاحظة اجزاء الصلوة لا تستلزم التقييد بالشرائط فيقال

حال او

ان الفاتحة جزء ولا يقال الفاتحة المقيدة بالطهارة جزء بل لا يسبق الذهن الى الشرائط الطهارة مثلا
فيها وكذا في غيرها من الاجزاء والشرائط ومن ان حكم الكل ثابت للجزء فلا يكون التقييد بالشرائط مما اخذ
في الاسم ومن ان سائر الادلة التي ذكرها القوم وذكرنا ما يتعلق بالاجزاء يجري باسرها في الشرائط فلا بد من
الالتزام باعتبار التقييد بها في الاسم فالتوقف في المقام وجيه وحيث قلنا بالتوقف فالحق في الرجوع
الى الاصول العملية الجارية في المورد حال القائلين بالصحيح وح ان قلنا بالبراءة عند الشك في الاجزاء والشرائط
فهي المرجع وان قلنا بالاشتغال كان هو المرجع كما هو شانهم من الرجوع الى واحد من الاصلين في هذا المورد
على اختلاف مذاقهم وهذا المقام من جزئيات قاعدة كلية وهي انه اذا دار الامر بين كون اللفظ موضوعا للمفهوم
معين حتى يكون مبينا وبين كونه موضوعا للمفهوم غير معين حتى يكون مجملا كان اللفظ من قبيل المجمل
لان صدق عليه تعريفه بانه ما لم يتضح دلالته من جهة انه لم يعلم وضعه لاحد المعنيين بخصوصه ومن
شان المجمل ان يرجع في مورده الى الاصول العملية ولما كان المقام من قبيل ما شك فيه الشرطية و
الجزئية وكان حكم الشك فيهما مختلفا من حيث الرجوع الى البراءة او الاشتغال فلذلك صرحنا بذكرهما
والا فلو فرضنا ان الاصل الجاري في المورد عند فقد الدليل الاجتهادي مغاير لهما كالاستصحاب مثلا كان
هو المعول ولكن شيخنا ثم قال بعد ذلك ان الاقوى ان الشرائط ايضا معتبرة في التسمية لان الجعل
ان الموضوعات الشرعية كالصلوة ونحوها ليس حالها حال الموضوعات العرفية فربما انه لو اخل شيء من
هيئة العبادات كالصلوة مثلا بغير نية القربة التي هي من جملة الشرائط وعلم ذلك بعض المتشرعة لم يقولوا
انه صلى بل قالوا ان ما اتى به ليس بصلوة بل لو سئل الاعمي عن حالة ذلك العمل في حال الخلوة من غير تحيير
لاجاب بما هو مقتضى اصل فطرته التي هي طريقة المتشرعة وهو كون ذلك العمل ليس بصلوة واما القول
الثاني فقد حكي عن بعضهم قال في الهداية وكان الملحوظ القائل به مراعاة دخول الاجزاء في الكل فلا يمكن
الحكم بصدق الكل مع انتفاء شيء منها واما الشرائط فخارجة عن المشروط فلا يجب الاخلال بها فيها او لا تكان
اجزاؤه وضعف هذا واضح بل ينبغي سقوطه لان المعتبر من الشرائط عند القائل باعتبارها انما هو دخول التقييد
بها في المسمى مع خروج نفس القيد بخلاف الاجزاء فانها داخلة فيه بانفسها واما القول الثالث اعني كون
الاسامي لما هو اعم بالنسبة الى الاجزاء والشرائط فلا يعتبر استجماع مصاديق شيء منهما فقد حكي عن العلامة
في غير موضع من النهاية وولده في الايضاح والسيد عميد الدين ره في موضع من المنية والشهيد الثاني في تمهيد
القواعد والروضة وشيخنا البهائي ره وابي بكر وابي عبد الله البصري وهذا القول هو الذي اختاره
والد تضييع بيان وتحرير الدليل على وجه لم يسبقني اليه غيري فاقول ان تقرير الدليل عليه تارة في مقابل
من ينكر الوضع التعييني بالنسبة الى هذه الاسماء في مقابل المعنى الشرعي ويعترف بالوضع التعيني كشيخنا
الامام المرتضى ره وبعض من تبعه واخرى في مقابل من ينكره اما على الاول فنقول لا ريب ولا اشكال
في ان المراد بالصحة المبحوث عنها وان كان هو المعنى اللغوي الا انه يعتبر وقوعها على ما هو في نظر الشارع

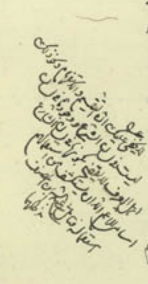
لا مطلقا لا يعتبر كمال الشرعية فالمراد بها انما هو استجماع جميع الاجزاء والشرائط المعتبرة بعد استكمال الشريعة
ولا ريب يخفى ان الموضوعات الشرعية كالاحكام الشرعية انما استكملت بالتدريج فالصلوة في اوائل
حدوث الشريعة لم تكن متلبسة بهذه الخصوصيات الخاصة فانه قد وقع التصرف فيها اما بتبديل شيء مما يعتبر
فيها بآخر كاستقبال بيت المقدس فانه تبدل باستقبال الكعبة فقد ورد ان النبي صلى الى بيت المقدس
ثلثة عشر سنة فقد كان استقباله شرطا في الصلوة ومعتبرا فيها على حد شرطية استقبال الكعبة فيها
بعد نسخ استقباله واما بزيادة شيء كما في الفاتحة والسورة فانهما لم تكونا واجبين في صدر الاسلام
فلم تكونا جزئين لما كان مامورا به في ذلك الزمان ثم جعلتا جزئين للصلوة ومعلوم ان الشارع
قد استعمل تلك الالفاظ في المعاني المحدثة الدائرة في صدر الاسلام كما ان من المعلوم انه استعملها
في الدائرة بعد استكمال الشرع المشتملة على الزوائد المعتبرة في صدر الاسلام واحد الامرين لا يخلو عن مقدمات
بدوران الامر بين امرين احدهما ان يكون الشارع قد اعتبر العلاقة بين المعنى الثابت في صدر الاسلام بخصوصه
والمعنى اللغوي ثم انه بعد ما زاد عليه شيئا اعتبر العلاقة بين المعنى اللغوي وذلك المجموع المركب ثانيا
والمزيد عليه حتى يكون كل من المعنى الاول والثاني معنى مجازيا مستقلا وهكذا الحال بعد ما زاد شيئا اخر
حتى يكون هناك مجازات متعددة وكذا الحال بالنسبة الى الصلوة المشروطة باستقبال بيت المقدس
والصلوة المشروطة باستقبال الكعبة وثانيهما ان يكون قد اعتبر العلاقة بين ذلك المعنى الثابت في
صدر الاسلام الجامع لجملة من الاجزاء المقترن بشيء من الشرائط الماخوذ في نظر الشارع لحاظ كونه اعم
مما يقترن بما يوجد عليه من الاجزاء والشرائط ومما لم يقترن به وذلك المحلات وراء الامر الاول ويدفع
الاول بان ذلك مما لم يلتزم به احد من القوم ونحن نقطع بعدم اعتبار الشارع كلا من المركبات المترتبة
في الوجود مجازا مستقلا فيتعين الثاني وهو المطلوب من استعمال الشارع الفاظ العبادات في الاعم
لكن لازم ما ذكرنا هو ان يكون القدر المشترك هو ما ثبت في صدر الاسلام من المركب من الاجزاء المعلومة
الماخوذة لا بشرط وبحوله الثمرة بالنسبة الى ما زاد على ما تحقق في صدر الاسلام فينبغي اطلاق اللفظ
وليس لعقد المشترك على هذا عبارة عن الاركان ولا ما اتفق من معظم الاجزاء الغير المعتبرة جزء كان
حتى يرد عليه التبادل في الاجزاء وان ما ذكره المتاخرون من وجوه تصوير معنى الاعم بان يكون المستعمل
فيه هي الاركان او معظم الاجزاء او يكون المسمى هو المجموع لكن يكون مناط التسمية هو المعظم فثبت
بوجوده وتنتفي بانتفائه وغير ذلك مما تكلفوا لاثبات الجامع والقدر المشترك على تقدير الوضع للاعم
او الاستعمال فيه كلها عاطل باطل دعاهم الى ذلك ضيق المجال وعدم التنبه لما ذكرنا الا قديمين من ارباب
القول بالاعم اليه ومما ذكرنا ايضا الوجه في تخصيص اسامي الموضوعات الشرعية بالالتزام فيها بالوضع للاعم
ولا يلتزمون بمثله في لفظ البطيخ والسفرجل ونحو ذلك مما يتصف معانيها بالصحة والفساد ثم انه بقي هنا
نكتة وهي ان لازم ما ذكرنا هو انه لا يصح دعوى الحقيقة الشرعية بالنسبة الى الاعم على وجه يتعين الاختلاف

التي لم تكن معتبرة ثم

المعنى اللغوي وبين

والا فلا وجه للتخصيص لانهم يلتزمون مثلا بان الصلوة موضوعة للاعم

المعاني



المعاني المستعملة فيها ثم ان ما ذكر من الاستعمال في المرتبة الاخيرة الجامعة للاجزاء والشرائط بعد تمام بمقتضى
الاستقراء ثبوت الحقيقة الشرعية في مثله ثبتت بالنسبة اليها والا فلا ومع ذلك تنفي ما عداها واما
على الثاني وهو القول بالوضع التعييني فمقتضى ما ذكرنا انه حينئذ انما هو انه لزم معه بجواز التجوز بلا حقيقة
صح ان يقال ان الشارع عين الاسامي في اول الشرع لخصوص الصحيحة لكنه لم يستعملها الا في الاعم مجازا
المقتضي لاستعمالها الا ان الوجوه التي ذكروها في باب الحقيقة الشرعية للوضع التعييني لما كانت غير ناهضة
عندنا باثبات المدعى بل قد بينا هناك ان جملة من الالفاظ كالصلوة والحج ونحوهما لا يمكن دعوى
الحقيقة الشرعية فيها مضافا الى ندرة المجاز بلا حقيقة فمعناه من اصله واقل ما عنالك ان مرتق هذا
المقال بطالب البينة هذا ما سنح لنا في هذا المقام ولنختم بما افقنا بالوجوه فقر ما يتم بايقاع المطلوب
احدها قضاء عامة امارات الحقيقة بذلك بيانها فاعدة الاستعمال وبيانها ان الاسامي تطلق على الصحيحة
تارة وعلى الفاسدة اخرى والاصل فيما هو كذلك ان يكون حقيقة في القدر المشترك بين الامرين حذرا
من الاشتراك والمجاز ومنها صحة تقسيمها الى الصحيحة والفاسدة وهو ظاهر في كونها حقيقة في المقسم
ومنها انها تقيد بالصحة تارة وبالفساد اخرى والاصل فيما هو كذلك ان يكون حقيقة في جميع القيدين
ومنها صحة استثناء الفاسدة منها اذا دخل عليها اداة العموم وذلك دليل على انها لما يعمها في
الصحيحة اذ الاصل في الاستثناء الاتصال ومنها حسن الاستفهام عن حال العبادة الواقعة من شخص هل
كانت صحيحة ام فاسدة والاصل في ذلك كون المستفهم عنه مشتركا لفظيا او معنويا وحيث ان الاول
منفي بالاجماع تعين الثاني والجواب عن هذه الجملة اما اولا فبان كونها من امارات الحقيقة مطلقا
ممنوع وسيجيء التفصيل في محله ان شاء الله تعالى واما ثانيا فبانها بعد تحقق كونها من اماراتها لا تقاوم التبادر
وعدم صحة السلب المقررين للقول بالصحيح لكونهما اقوى منها ومنها التبادر بمعنى انا اذا سمعنا لفظ
الصلوة من وراء الجدار مثلا تبادر الى اذهاننا منه الاعم لكنه مقلوب عليهم بان المتبادر منه حال
ليست الا الصحيحة ومنها عدم صحة سلب اسم الصلوة مثلا عن الفاسدة وهو دليل كونها للاعم وقد
عرفت ان من اتى بالاركان المخصوصة بغير نية التقرب لا يصح اهل الشرع بانه صلى ويقولون ان ما
اتى به ليس بصلوة وذلك صحة سلب اسم الصلوة عن الفاسدة فاين محل صحة السلب وعلى هذا القياس
غير نية القربة من الاجزاء والشرائط فانها اذا فقدت وجب انتفاؤها سلب الاسم فان قلت ان صحة
السلب انما يكون دليل المجاز اذا كان السلب بعنوان الحقيقة دون المبالغة كما في قولهم للبليد انه
ليس بانسان وما نحن فيه من قبيل الثاني قلت لنا اولا فالوجدان شاهد بكونه على سبيل الحقيقة وبيان
الواقع واما ثانيا فشيوع السلب واطراده بالنسبة الى كل من الاجزاء والشرائط ولو كان مثل ذكر الركوع
اذا ترك عمدا دليل على كون السلب على وجه الحقيقة دون المبالغة فالسلب باعتبار انتفاء نية القربة
شايع وكذا باعتبار غيرها وليس مثل سلب الانسان عن البليد يتفق في بعض الاحيان وان كنت في

ريب من صحة السلب عرفا و وجدانا فعليك بالسلب الوارد عن الشارع في قوله لا صلوة الا
بفاتحة الكتاب وقوله لا صلوة الا بطهور بناء على نفي الحقيقة الثاني ما ذكره الفاضل المعزى تاييدا
لمذهبه وهو ما رواه الكليني في الموثق كالصحيح لابان بن عثمان عن الفضيل بن يسار عن ابي جعفر ع
قال بني الاسلام على خمس الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية
فاخذ الناس باربع وتركوا هذه يعني الولاية فان من الظاهر الواضح ان المراد بالاربع هو الاربع من
الخمس وهي ما عدا الولاية والتحقيق ان عبادة هؤلاء يعني من ترك الولاية فاسدة كما دل عليه الاخبار
وكلام الاصحاب فالاخذ بالاربع على هذا الوجه يعني بغير اخذ بالولاية لا يمكن الا مع جعلها اسامي للاعم
والجواب ان الكلام في الحديث يقع في مقامين احدهما في صدره والثاني في ذيله اما الاول فهو ان قوله ع
بني الاسلام على خمس لا يصح ان يراد به غير الصحيح اذ من المعلوم ان الفاسدة لا يبتني عليها الاسلام سواء كانت
هي الصلوة ام غيرها من العبادات المذكورة واما الثاني فهو ان قوله فاخذوا بالاربع يجري فيه احتمالات الاول
احدها ان يكون المراد بالاخذ بالاربع الاعتقاد بها والاذعان بكونها من قبل الله تعالى كما يدل عليه قوله اقروا بها
بالولاية فيكون المراد انهم لما بلغتهم الدعوة قالوا ان الاربع من عند الله واما الولاية فليست من عنده تعالى
وانما هي صادرة من مراعاة النبي علقة القرابة وحب لابن عمه فاعتقدوا الاربع دون الولاية وح فلا
يدل على مدعى القائل بالاعم اذ لم يستعمل الصلوة مثلا في الفاسدة حتى يدل على مدعاه وانما مؤدى الخبر هو
اعتقادهم بالصلوة التي امر بها النبي ص واخبر ان الله يامر بها الثاني ان يكون المراد بالاخذ بالاربع العمل بها
والاتيان بها لكن بناء على زعمهم فانهم يزعمون ان ما ياتون به صلوة نظير كون المنافقين كاذبين على
زعمهم في قوله تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان
المنافقين لكاذبون على ما قيل في توجيه كونهم كاذبين مع ان الكذب عبارة عن مخالفة الواقع وهم
قد شهدوا بما يطابق الواقع وعلى هذا فلا ريب انه قد استعملت الصلوة وما قرن بها في الصحيح لكن عند الحقيقة
الزعمية ومنه ذكر بعض واخر المحققين ان كل من زعم الجدار انسانا فاستعمل فيه لفظ فهو حقيقة وعلى هذا
القياس كل ما كان من هذا القبيل فان من اتى الباب انه يخطى في اعتقاده وفي المقام لما اعتقدوا ما اتوا
به من الاركان صلوة صحيحة وكذا امثالها استعمل المعصوم لفظها فيما اعتقدوه اياها وح فلا يفيد مدعى
القائل بالاعم ايضا الثالث ان يكون المراد بالاخذ بالاربع العمل بها ولكن يكون اطلاق الاسم بحسب اعتقاد
المعصوم بان يكون استعماله لفظ الصلوة فيما ياتون به ناشيا عن اعتقاده ع بانه صلوة وح فيفيد مدعى
القائل بالاعم ومع سريان هذه الاحتمالات الثلثة لو لم نقل برجحان الاولين فلا اقل من المساوات فيصير
الحديث مجملا فلا يفي بما رامه الفاضل المذكور سلمنا لكنه لا يفيد ازيد من استعمال الصلوة وما قرن بها
في الفاسدة ومع كون الاستعمال اعم من الحقيقة كما اعترف به غير مرة لم يتم التمسك بالحديث الا سلمنا
لكنه ما يفيد كونها للاعم بحسب الشرائط لكون الولاية شرطا للصلوة الواقعية ولا يفيد كونها للاعم حتى

يجب

يجب الاجزاء كما هو مدعاه والقائل بالفصل موجود فلا يتم تمام مطلوبه بعدم القول بالفصل الثالث
ما ذكره الفاضل المذكور ايضا تارة ومما يؤيد كونها اسامي للاعم انه لا اشكال عندهم في صحة اليمين على
ترك الصلوة في مكان مكروه او مباح مثلا وحصول الحنث بفعلها ولزومهم على ذلك المحال لانه يلزم ح من
ثبوت اليمين نفيها اي يلزم من تعلق اليمين عدم تعلقها فان ثبوتها يقتضي كون الصلوة منهيا عنها
والنهي في العبادة مستلزم للفساد وكونها فاسدة مستلزم لعدم تعلق اليمين بها فلزم من تعلق اليمين عدم
تعلقها وهو ما ذكر من المحال ثم علل ره ما ذكره بقوله اذ هي اي اليمين انما تتعلق بالصحيحة على مذهب اي
القائلين بكون الفاظ العبادات للصحيح فنحكم بصحتها اي الصلوة التي هي متعلق اليمين يعني نحمل لفظ
الصلوة التي وقعت تلو اليمين على الصحيحة لكونها هي التي وضع اللفظ لها ولكن بعد تعلق اليمين
لا يتحقق الحنث لعدم تحقق الصلوة الصحيحة لتوجه النهي الناشي من تعلق اليمين اليها ثم انه ره دفع عن
نفسه ما لعله يقال عليه من ان المراد بالصحيحة ما هي صحيحة لولا اليمين بان مرادهم بالصحيحة ما هو صحيح
في نفس الامر حقيقة والصحة التقديرية المعلقة فرض محض فلان اليمين لا يكفي في تحقق الحنث بحسب
الواقع والحقيقة تارة والقول بان المراد الصلوة الصحيحة لولا اليمين لا يجعلها صحيحة في نفس الامر حقيقة كما
هو مراد القائل هذا كلامه زيد مشروحا وحاصل كلامه انا ان قلنا بكون الالفاظ اسامي للاعم تم الحكم
بانعقاد اليمين على حاله بخلاف ما لو قلنا بكونها اسامي للصحيح فان الموضوع ينتفي فيلزم من تعلق اليمين
عدم تعلقه ونحو ذلك اما ثانيا فالنقض بالحلف على ترك الصلوة الصحيحة في مكان مكروه فان التقييد بالصحة
في اللفظ يجعل الصلوة على القول بالاعم فيحكم بوضعها للصحيحة ويلزمهم ما اورده على ارباب القول
بالصحيح فما هو جوابهم فهو جوابنا وايضا لو حلف على ترك الصلوة في مكان مكروه لا يحنث بالاتيان
بصلوة فاسدة كما لو صلى بغير طهارة على القول بالاعم ايضا وذلك يكشف عن انصراف المطلقات الى الصحيحة
في امثال المقام ويلزمهم ما اورده على ارباب القول بالصحيح بعينه واما ثانيا فالحل وبيان ذلك
ان متعلق الحلف انما هو الصحيح بمعنى تام الاجزاء والشرائط وذلك امر محقق معلوم حين الحلف ولا دخل
للنهي الناشي عن اليمين المترتب عليها في الصحة بهذا المعنى لكونه حكما ناشيا عن اليمين والمحلوف
عليه انما هو الصحيح مع قطع النظر عن اليمين ولا يضر الايراد بان ذلك ليس هو الصحيح الواقعي الذي
يقولون بوضع اللفظ له لان الصحيح الواقعي ليس الا عبارة عما استجمع الاجزاء والشرائط التي اعتبرها الشارع
في العبادة في نفسها وذلك هو الذي وقع الحلف عليه والنهي الذي يلاحظ في المقام انما هو امر
مستند الى المكلف مترتب على فعله الذي هو الحلف فلا يدخل اعتباره في المحلوف عليه الملحوظ مع
قطع النظر عن تعلق اليمين به فافهم الرابع ما ذكره الفاضل المذكور وهو انه لو نذر ان يعطي من
راه يصلي درهما فعلى القول بالصحيح لا بد وان يتفحص عن كون صلوة المصلي صحيحة فيبحث عن كونه
يعرف وجوب السورة او الاستعاذة او ندبهما او كونه يرى جواز الصلوة بغير وضوء من الغسل من غير الجنابة

ويترتب عليه الحنث بالاتيان بالصلوة لبقاء تعلق اليمين

من الاسباب الموجبة او غير ذلك من الاجزاء والشرائط ثم اذا وجده موافقا لرايه في جميع واجبات الصلوة اعطاه
والا فلا لان ذلك هو المحصل لكون ما اتى به المصلي موافقا للواقع عنده وصحيحا واما على القول
بالاعم فلا يشترط الفحص عن الامور المذكورة ولا غيرها ولم نقف على من التزم تلك الفحصات والتدقيقات
وانما المعلوم من ظاهرهم الاتيان بالعبادة المستلزم لوفاء الناذر بنذره لو اعطاه غاية الامر انه لا
يجوز اعطاؤه مع علم فساد صلوته لان القدر الثابت من المنع ذلك دون غيره وليس ذلك الا
لكونها موضوعة للاعم ولا مجال لاحراز الصحة باصالة الصحة بناء على القول بكونها اسامي للصحيح لان
غاية ما تفيده انما هي الصحة عند الفاعل وهي لا تستلزم الصحة الواقعية التي هي المناط في التسمية لما
عرفت من احتمال مخالفة الناذر والمصلي في اعتبار الشرائط والاجزاء والمفروض ان تكليف الناذر
انما هو اعطاء من اتى بالصلوة الواقعية وما اعتقده صلوة طريقي لها فلا بد من الفحص على القول
بالصحيح ولا يكفي الحمل على ما هو الصحيح عند الفاعل ويتفرع على ما ذكره جواز الايتمام بالامام بعد تحقق عدالته
من دون فحص عن مذهبه في الاجزاء والشرائط ما لم يعلم بفساده على القول بالاعم يكفي اطلاق اللفظ
في كون ما ياتي به الامام صلوة شرعية بخلاف القول بالصحيح فيلزم بناء عليه الفحص والتفتيش عن حال الامام
الايتمام به وهذا محصل كلامه والجواب عنه من وجوه الاول ان الشك في كون الصلوة التي اتى بها المصلي
الخارجي صحيحة من قبيل الشبهات الموضوعية ولا وجه للتمسك بالاطلاقات في الحكم بصحتها وبيان ذلك
انه قد يقع الشبهة في الحكم كما لو شك في كون شيء جزءا او شرطا ثم يحكم بالاخذ باطلاق لفظ الصلوة
ونفي المشكوك بالاصل وقد يقع في الموضوع كما لو علمنا بان السورة جزء لكن شككنا في كون الصلوة الخارجة
مشتملة عليها وح فاطلاق اللفظ لا يقتضي تحقق ذلك الجزء ووجوده في الخارج في ضمن تلك الصلوة
حتى يثبت كونها صلوة شرعية محكوما بصحتها يجوز اعطاء الناذر اياه كما انا لو شككنا في كون البيع الخاص
الواقع في الخارج بيع الغرر وغيره بعد ما علمنا بانه يشترط في البيع تعيين العوضين بحيث يرتفع الجهالة
لم يكن لنا ان نقول ان قوله تعالى اوفوا بالعقود يقتضي وقوع البيع الخاص معينا فيه العوض فان قلت قد ذكرت
فيما تقدم انه قد يتمسك بالاطلاقات والعمومات لاثبات الحكم وقد يتمسك بها لتشخيص الموضوع كما في قول
المعصوم لعن الله بني امية قاطبة فكيف انكرت ذلك في المقام قلت التمسك لتشخيص الموضوع انما يصح
اذا ثبت العموم او الاطلاق ولم يقع تنويع من الشارع فيهما كما في المثال المذكور فان بني امية عنوان
واحد غير منوع من قبل الشارع وقد ثبت حكم اللعن لهم فاذا شككنا في كون رجل مؤمن من جملتهم او
من جملة غيرهم حكمنا بكونه ليس منهم حذرا من التصرف في اللفظ واما اذا كان العموم او الاطلاق منوعا
من قبل الشارع فلا يصح التمسك بهما في تشخيص شيء من النوعين او الانواع وذلك كالعقد فانه قد
ثبت عن الشارع انه على قسمين مشتمل على الغرر فاسد ومعين فيه العوض مشتمل على شرائط العقد صحيح
فاذا شك في وقوع العقد الخاص في الخارج مشتملا على الغرر وغيره لم يتمسك بقوله تعالى اوفوا بالعقود

فلا نحكم [?]

تعيين

تشخيص شيء منهما وما نحن فيه من هذا القبيل فان كون الصلوة اسما للاعم من الصحيح والفاسد لا يثبت منه
اثبات كون الصلوة الواقعة في الخارج شرعية صحيحة لكونها من قبل الشارع منوعة على نوعين صحيحة وفاسدة
فلا معنى للتمسك باطلاق اللفظ في صحة الصلوة حتى يتحقق احراز عنوان الصلوة الشرعية الصحيحة المستلزم
لجواز اعطاء المنذور عند الكل ان كان مراده احراز عنوان الصلوة الشرعية بالاطلاق كما هو ظاهر
كلامه فلا يصح وان اراد انه على القول بالاعم لا يحتاج الى احراز كونها شرعية بل يكفي مجرد تحقق
الصلوة بالمعنى الاعم فيقول ان نذر المصلي الى الناذر مثلا لكون الصلوة علامة لها ولو كانت فاسدة
فيرد عليه انه لا وجه لاستثناء معلوم الفساد في الحكم المذكور لكونه من جملة الصلوة بالمعنى الاعم وكونه
علامة للاسلام الثاني ما ذكره في هداية المسترشدين من ان مفاد اصالة الصحة انما هي الصحة الواقعية
لا الصحة عند الفاعل ويدل على هذا ترخيص المعصوم في اخذ اللحوم والجلود من المخالفين مع ان اكثرهم
لا يشترطون الاسلام في المذكي ويحللون ذبائح اهل الكتاب وجماعة منهم يقولون بطهارتها بالدباغ
فلو حمل على الصحيح عند المخالف كان من جملة تذكية الكتابي وهو غير صحيح عندنا فترخيصنا في الاخذ
منهم حملا على الصحة يكشف عن كون المحمول عليه هي الصحة الواقعية والا لجاز الاخذ في حال علمنا بانه اخذ
من المذكي الكتابي لانه حمل على الصحة عند الفاعل الا ان يدل على ذلك واذا كان مقتضى اصالة الصحة الصحة الواقعية
كان للقائل بكونها اسامي للصحيحة احراز الصحة باصلها واعطاء المنذور لمن رآه يصلي مع عدم العلم بحال
الصلوة تفصيلا الثالث ما ذكره فيها ايضا وهو انه بعد تسليم كون مقتضى اصالة الصحة هي الصحة
عند الفاعل نقول ان المقام مما فرض فيه المخالف بحسب الاجتهاد وكون راي المصلي او مجتهده مخالفا لراي
الناذر او مجتهده مما يكفي في الحكم بالصحة لامضاء الشارع واقامته مقام الواقع فالصحيح عند الفاعل بمنزلة الصحيح
في الواقع فان الاجتهاد قسمان احدهما ما لم يرض به الشارع ولم يمضه كاجتهاد اهل الخلاف فانه غير مرضي
للشارع بحسب الاصل وثانيهما ما رضي به وامضاه في نفسه والقسم الاول غير ممضي في حق الغير كما انه غير مرضي
في نفسه فلو كان مجتهد يرى فساد البيع بالفارسية او بطريق المعاطاة وآخر يرى صحته كذلك وقد
ابتاع القائل بالصحة شيئا على احد الوجهين كان للقائل بالفساد ابتياعه منه نظرا الى امضاء الشارع
حكم المجتهد في حق آخر وفي حق مقلده وح فالصلوة بغسل الجنابة بلا وضوء اذا كان من مذهب
الناذر فسادها ممضاة في حقه لو كان من مذهب المصلي صحتها فيجوز له اعطاء المنذور له الرابع
النقض بما لو نذر ان يعطي درهما من يصلي صلوة صحيحة فيلزم حمل ما ذكره من الفحص والتفتيش على القول
بالاعم ايضا مع انا لم نقف على من التزمه الخامس انه ينصرف الاطلاق الى الصحيح على القول بالاعم كما اعترف
به هو ايضا في محل البحث فما هو جوابه فهو جوابنا هذا وتحقيق المقام انك قد عرفت انه يجوز الحمل
الذي هو الصلوة الشرعية في مسئلة النذر والايتمام تارة باطلاق اللفظ كما يراه الفاضل القمي
وقد ذكرنا انه لا يفيد الاطلاق في الشبهات الموضوعية واخرى باصالة الصحة المفيدة للحمل على الصحة

حق ح

والقسم الثاني ممضي في حق الغير على خلاف جماعة منهم الفاضل القمي كما انه مرضي في نفسه ح

د درهما ح

ايضاح

وثالثة بامضاء حكم المجتهد في حق الغير وحق مقلده كما ذهب اليهما صاحب الهداية وهذان الوجهان انما لا يتم
على مذهبنا اما الاول فلان اصالة الصحة بناء على افادتها الصحة لا يخلو من وجوه ثلثة احدها ان يكون
بمجرد حكم من دون نظر الى الموضوع وبمحض ان المسلم لا يفعل فعلا غير صحيح من دون نظر الى صحة خصوص الفعل
الخارجي وقد ذكرنا في بحث الاستصحاب انه يتقدم عليها الاستصحاب ثانيها ان تفيد صحة الفعل الخاص الصادر
منه ولكن لا تفيد كونه معنونا بعنوان خاص مثلا اذا رأينا رجلا مصليا او صائما وشككنا في صحة ما اتى به
الصحة تثبت كونه فعلا صحيحا دون كونه صلوة او صياما ثالثها ان تفيد كون الفعل الواقع صحيحا ومندرجا
تحت العنوان الخاص فيحكم مع كونه فعلا صحيحا في المثال المذكور بكونه صلوة او صياما والحق عندنا هو الاوسط
لان دليل اصالة الصحة لا تفيد ازيد من الحكم بكون الفعل فعلا صحيحا ولا تثبت الحكم بكونه صلوة او صياما او غيرهما
من العنوانات والاصول لا يثبت بها ما هو من مؤدياتها فلو قلنا بكون الاسامي للاعم صح احراز العنوان لان
اصالة الصحة تفيد صحة العمل بحسب الواقع والاطلاق يصلح [illegible] العمل الواقع في الخارج مثلا رجا تحت عنوان
الصلوة الصحيحة ونحو اعطاء المنذور للمصلي بخلاف القول بالصحيح اذ بناء عليه لا يجري في المقام الا اصالة الصحة
التي مؤداها كون ما اتى به عملا صحيحا لا صلوة صحيحة ويبتني على هذا القول الاطلاقات [illegible]
مجملة فمن اين يتحقق احراز كونه صلوة صحيحة فقد ظهر بما ذكرنا سقوط ما ذكره الفاضل القمي ره من حيث انه
اكتفى في احراز الصحة باطلاق اللفظ وسقوط ما ذكره صاحب الهداية من حيث انه ذكر انه يتحقق احراز كون
ما اتى به في الخارج صحيحا معنونا بكونه صلوة على القول بكون الاسامي للصحيحة استنادا الى اصالة الصحة
تفيد الحكم بكون الفعل صحيحا واقعيا وذلك لما عرفت من ان الاصل المذكور يثبت كون ما اتى به فعلا
لا صلوة صحيحة والنذر انما هو الثاني والاصول لا يثبت بها غير مؤدياتها فلا بد من الوقوف على مفادها وعدم
التخطي الى اللوازم واما الثاني فلان امضاء حكم المجتهد انما هو بالنسبة اليه والى مقلده واما امضاؤه
بالنسبة الى مجتهد آخر ومقلده فهو عندنا ممنوع كما قرر في بابه ثم ان بين مسئلة النذر للمصلي ومسئلة الايتمام
فرقا واضحا وهو ان الغالب والظاهر من حال الناذر بنذر اعطاء الدرهم لمن يصلي صحيحا ولو عند الفاعل
نفسه متعلق باعطائه لمن يصلي صلوة يترتب الثواب عليها والاحكام الشرعية [illegible] القصد كما
في النذور والاوقاف والايمان وعلى هذا فيصح للناذر ان يعطي من رآه يصلي من دون فحص وتفتيش
عن كونه موافقا للناذر في اعتقاد الجزئية او الشرطية او مخالفا واما الايتمام فظاهر [illegible] يتوقف
على احد الامرين فاما ان يقال بالاعم ويكون مقتضى اصالة الصحة الصحة الواقعية فيحكم من جهة الاصل بحجية
الواقع ومن جهة الاطلاق بكون العمل معنونا بعنوان الصلوة او يقال بكون الاسامي للصحيح لكن يقال بان اصالة
الصحة مما يحقق العنوان ايضا كون المأتي به صلوة ايضا كما هو مذهب جماعة واما على القول بكون الاسامي
للصحيحة وكون الاصل يفيد صحة العمل فقط دون اندراجه تحت العنوان كما هو المختار كما فلا يصح الايتمام الا
مع الفحص والعلم بالموافقة لعدم صحته من دونه احراز كون المأتي به صلوة الخامس ما ذكره بعضهم تأييدا للمذهب

القائلين

القائلين بالاعم وهو انه قد تداول في الاخبار وكلمات علمائنا الاخيار الامر باعادة الصلوة عند وقوع
بعض المنافيات وهي عبارة عن الاتيان بالفعل ثانيا بعد الاتيان به اولا فيكون المراد بها المعنى
الاعم اذ ليس الامر هنالك باعادة الصحيحة وعلى هذا القياس سائر اسامي العبادات ولو اريد الاعادة
لو اتيت على معناها الحقيقي لم يصح على مذهب القائل بالاعم ايضا مطلقا لانه قد يتفق وقوع
المنافي قبل حصول مناط التسمية على ذلك القول كما لو [illegible] فحدث فانه لم يأت المكلف
بما هو مناط صدق الاسم من الاركان او معظم الاجزاء ومع ذلك يتوجه اليه الامر
بالاعادة فاستعمل الاعادة مجازا او بالغلبة العرفية في الاتيان بمثل ما دخل فيه على وجه الصحة وكان
عازما على اتمامه ثم افسده السادس ما ذكره بعضهم ايضا من انه قد شاع في الاستعمالات الجارية وتداول
بين العامة والخاصة الحكم ببطلان الصلوة وفسادها عند حصول ما يفسدها وكذا الحال في غيرها
من العبادات ولولا انها موضوعة للاعم لم يصح الحكم عليها بذلك لوضوح بطلان الحكم ببطلان العبادة
الصحيحة وفسادها والجواب ان المكلف اذا اخذ في الصلوة وغيرها من العبادات اعتبر في ذهنه
هيئة وكيفية ينتهي بها الى اخرها فاذا وقع منه ما يمنع عن الانتهاء بما اخذ فيه الى اخره بحيث لو
فعله لم يقبل [illegible] ذلك فقد انتقضت تلك الهيئة التي عزم على الاتيان بها فبطلان الصلوة
عبارة عن انتقاض تلك الهيئة مجازا او بالغلبة العرفية فافهم السابع ما ذكره الفاضل القمي ره وهو
ان الفقهاء يقولون ببطلان الصلوة بزيادة الاركان ونقصانها عمدا وسهوا فيقولون بزيادة الركوع عمدا
مثلا ببطلانها مع ان زيادته عمدا لا يكون الا عصيانا وذلك يستلزم فساد الركوع وبطلانه ومع ذلك
يسمونه بالركوع وما ذاك الا لكون الاسامي للاعم والجواب ان ذلك خارج عن محل النزاع فان النزاع
في المسئلة انما هو فيما وقع فيه نقل لفظي او معنوي والركوع من جملة الالفاظ الباقية على المعنى اللغوي
ولم يثبت فيه حقيقة شرعية ولا حقيقة المتشرعة فهو كالبيع وامثاله واستعماله من قبيل اطلاق
الكلي على الفرد الثامن ما ذكره الفاضل المذكور ايضا وهو انه يلزم على القول بالصحيح بان يكون الف مهية لصلوة
الظهر وكذا امثالها اذ ليس هنالك معنى جامع بين افراد الصحيح فلا بد من الالتزام بتعدد المهيات ووضع
اللفظ لكل منها بخصوصه على سبيل الاشتراك اللفظي وهو مقطوع العدم فلا مناص من القول بكون
الاسامي للاعم والجواب انه لا ملازمة بين عدم وجود الجامع وعدم جواز اختيار القول بكون الاسامي
للصحيح لما عرفت سابقا من ان المختار هو وضعها لمعنى مخصوص واستعمالها فيما عداه لكونها ابدالا له مضافا
الى انه يمكن تصوير الجامع ايضا بان يكون عبارة عن عنوان يتقرب به غير معلوم لنا ولكنه معلوم
عند الله تعالى غاية الامر انه يلزم ذلك القول بالاحتياط عند الشك في الاجزاء والشرائط الا ان
القائلين بالبرائة من ارباب القول بالصحيح غفلوا عن قضية مذهبهم وذلك لا يوجب عدم امكان تصوير
الجامع فلا وجه للتشنيع على القول بالصحيح بل ادعى بعضهم ان تصوير الجامع على القول بالاعم لا يتحقق الا

وسهوا مع

القول

المقدمة في تصوير القول بالصحيح هو الالتزام

بتصوير الجامع بين افراد الصحيحة فلو لم يتحقق جامع بينها لم يكن تصوير الجامع بين افراد الاعم وبيان ذلك
ان الاعم عبارة عن القدر المشترك بين الافراد الصحيحة والفاسدة ولا يعقل ان يكون ذلك عبارة عن
الاركان لما عرفت من تخلف صدق الاسم عنها ولا عبارة عن القدر المعتد به عرفا لما عرفت من تخلف
صدق الاسم عنها الا ان فهم العرف موخر عن الوضع مستند اليه فلا وجه لاعتباره في اصل الوضع فيختص الاعم
في ان يكون الجامع هو الصحيح وما شابهه ومع عدم تعقل الجامع في الصحيح كيف يتعقل فيما يعمه وليس للقائل
بالاعم ح ان يتفصى عن الاشكال بان لاحظ فردا من افراد الصحيحة ووضع اللفظ له ولما شابهه لانه
يخرج ح سائر افراد الصحيحة عن المعنى الاعم مع ان الوضع للاعم ليس الا عبارة عن وضع اللفظ لما يعم جميع افراد
الصحيح والفاسد وذلك لان سائر افراد الصحيح لا يلزم ان يكون مماثلا بالفرد الملحوظ ولا مماثلا
بعضها بعضا كما في صلوة المضطجع والغريق والمختار والحق ان هذين العلمين قدس الله روحهما
قد اخذا طرفي الافراط والتفريط لامكان تصوير الجامع بين افراد الصحيحة بما ذكرنا لك ههنا وسلفنا
الكلام فيه سابقا وتصوير الجامع بين افراد الاعم بما ذكرناه سابقا من الوجه الخامس من وجوه تصوير
القول بالاعم بان يكون الموضوع له تمام الاجزاء مع كون مناط التسمية هو معظمها التاسع ما ذكره بعضهم
وهو ان الصحة انما تنشأ من الامر المتعلق بالموضوع فهي من الاحكام ولا وجه لادراجها في الموضوع والجواب
ان الصحة الناشئة من الامر هي عبارة عن موافقة الامر والصحة الماخوذة في الموضوع عبارة عن كونه تام
الاجزاء والشرائط وبينهما بون بعيد العاشر انه يلزم من اعتبار الاجزاء والشرائط في المسمى على ما هو
مذهب القائلين بكون الاسامي للصحيحة ان تدخل الشرائط في المسمى فتعود اجزاء والجواب ان الذي
يدخل في المسمى ويعتبر فيه انما هو التقيد بالشرائط لا انفسها فلا يلزم المحذور المذكور الحادي عشر ما ذكره
الفاضل القمي ره ايضا من انه ربما يتوجه النهي الى العبادة باعتبار وجود مانع لعدمه مدخل في وجودها
او فقد شرط لوجوده مدخل فيه كما لو قال لا تصل في المكان المغصوب وقوله دعي الصلوة في ايام اقرائك
والمفروض ان الشرطية والمانعية انما حصلت بهذا النهي وقد يسمى قبله صلوة مثلا فعلى القول بالاعم
لا اشكال واما على القول بالصحيح فلا يتصور ذلك لان الصحيح هو المستجمع لجميع الشرائط التي منها ما استفيد
من النهي المذكور وح يلزم من اعتبار الشرط المذكور في الصلوة مثلا قبل النهي تقدم الشيء على نفسه ومن
النهي عن ايقاعها في ايام الحيض التكليف بالمحال لان ما لا يقع في الخارج من جهة انتفاء شرطه لا يكون
تركه مما يستند الى اختيار المكلف فاذن في تقريب الاستدلال فان صيرورة الصلوة صحيحة انما تكون
بان لا تكون في ايام الحيض والتسمية بالصلوة انما كانت قبل النهي وليس المعنى ان الصلوة التي لا تكون
في حال الحيض اتركيها في حال الحيض بل المعنى اتركي الصلوة في حال الحيض وادعاء ان التسمية واثبات
الشرط هنا قد حصلا بجعل واحد يكذبه الوجدان السليم لتقدم التسمية وضعا وطبعا وما ذكر انما يصح
اذا قيل بمعناه ان الاركان المخصوصة التي هي جامعة لجميع الشرائط ولكونها في غير هذه الايام واسمها صلوة

النهي

على القول بكونها اسما للصحيحة لا تفعليها في هذه الايام والمفروض ان كونها في غير هذه الايام
انما استفيد من قوله لا تفعليها في هذه الايام واما على القول بكونها اسما للاعم فلا يرد شيء من ذلك اذ
يصح المنع عن الصلوة مع قطع النظر عن كونها في هذه الايام انتهى واجيب عنه تارة بان المراد بالصلوة
ههنا هي الفاسدة مجازا واخرى بان المراد بها الهيئة بتنزيل النهي على نفي الفعل لا المنع فيكون الانشاء
واقعا موقع الاخبار فقوله دعي الصلوة ايام اقرائك في معنى قولنا لا تقع الصلوة الصحيحة في حال الحيض وانت
خبير بان كلا الوجهين ركيك بعيد لاستلزام ارادة المعنى الاول اترك الصلوة الفاسدة في المكان المغصوب
او اتركي الصلوة الفاسدة في ايام الحيض وكذا تاويل الانشاء الى الاخبار واقامته مقامه نادر بعيد عن اللفظ
فالتحقيق في الجواب ان اطلاق الصلوة ونحوها على ما وقع في خبر النهي انما هو على زعم من خوطب بالخطاب
المشتمل عليها فان الشارع لما راى الناس بالصلوة كانوا يزعمون انها تصح في جميع الاحوال والامكنة اطلق
اسم الصلوة على المنهي عنه بزعمهم فيؤول المثال الاول الى الصلوة التي هي عبادة صحيحة في جميع الاحوال
والامكنة بزعمك لا تفعلها في المكان المغصوب ومثله الحال في المثال الثاني وح نقول النهي الذي تعلق
بذلك العمل اما لمجرد الارشاد بان يكون مسوقا لبيان الحكم الوضعي وهو الفساد كما هو الشان في الاوامر
والنواهي المتعلقة بالموضوعات الشرعية عندنا ولذا نقول باقتضاء النهي الفساد في المعاملات وح يستفاد
حكم الحرمة من الخارج ومدار على ان الفاسدة ليست مطلوبة له بل مبغوضة لديه او نقول ان النهي للتحريم
ولكن سببه الفساد وهذا الثاني عشر انه لو كانت الفاظ العبادات اسامي للصحيحة لزم ان يكون الطلب لغوا لان
الصحيحة [illegible] عن المطلوب فلا وجه لطلبه ثانيا والجواب ان الصحة هنا عبارة عن تمام الاجزاء والشرائط
لا المطلوبية ولا ملازمة بين الصحة بالمعنى المذكور وبين المطلوبية بالفعل لامكان ان يضع لفظ الصلوة
لما هو مستجمع للاجزاء والشرائط ولا يطلبها الا بعد سنين مضافا الى ان المعتبر في الموضوع على
فرض التسليم انما هو مجرد المطلوبية واما الطلب الذي هو بعنوان الوجوب والندب فغير معتبر فيه فيمكن
ح ان يستفاد من الامر خصوص احد الامرين فلا يصير الطلب لغوا الثالث عشر انه يلزم على القول بكونها للصحيح
ان لا يتوهم شيء من الشرائط لدخولها في موضوع العبادة فيكفي الامر بها عن الامر بها وقد وقع الامر ببعضها
كما في قوله ع اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور ونظائره فان الطهور من جملة الشرائط والجواب ما عرفت
سابقا ان المعتبر من الشرائط في الموضوع انما هو التقيد بها لا انفسها وح فالامر بنفس الشرط اما
لاستفادة وجوب ذلك الشرط كما هو الموافق لطريقة القائلين بعدم وجوب المقدمة بالامر بذي المقدمة
او لبيان الشرط مما يترتب عليه الثواب والعقاب على ما ذهب اليه الفاضل القمي ره من ان كل مقدمة
امر بها الشارع بخصوصها يترتب على الاتيان بها الثواب والعقاب واما الاستحباب فعرفت ان من الفوائد من الخطاب
كما في الخبر المذكور فانه يفيد ان تحصيل المقدمات قبل الوقت غير واجب بل وجوبه بعد دخول الوقت
هذا واما القول الرابع وهو التفصيل بين الحج وغيره وينسب الى الشهيد فتوضيح الكلام فيه انهم استفادوا

الصحيحة بزعمهم

ذلك من كلام له في القواعد حيث قال المهيات الجعلية كالصلوة والصوم وسائر العقود لا تطلق على
الفاسدة الا الحج لوجوب المضي فيه فلو حلف على ترك الصلوة والصوم اكتفى بمسمى الصحة وهو الدخول فيها
فلو افسدها بعد ذلك لم يزل الحنث ويحتمل عدمه لانها لا تسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد اما لو تحرم في
الصلوة او دخل في الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث قطعا انتهى ولا بد من التكلم فيما ذكره من وجوه الاول
ما ناسبه من التفصيل بين الحج وغيره بالقول بالصحيح في الثاني دون الاول فنقول الذي استفاده
ذلك من قوله نظرا لما ذكره لا تطلق على الفاسدة الا الحج ولا بد من التعرض لما يحتمله من المعاني حتى يتضح صحة
النسبة او فسادها وجوه احدها ان المذكورات لا تطلق على الفاسدة لا حقيقة ولا مجازا الا حقيقة الفساد
وانما تطلق على الفاسدة حيث تطلق بادعاء انها عين الصحيحة وحمل الدعوى لم يستعمل اللفظ الا في
الصحيح الا الحج فانه اطلق على الفاسدة واستعمل فيها اللفظ من حيث انها على سبيل المجاز اللغوي حيث حكم
المعصوم باشتراكه بالافساد ولزوم اتمام الفاسد على هذا يكون القول بالصحيح فيما عدا الحج والقول
بالاعم فيه نظير ما هو رأيه في تصوير القول بالصحيح والاعم في الاستعمال بان يكون مراده عدم الاشتمال الطلق بالنسبة
الى ما عدا الحج الا من باب ادراج الفاسدة في الصحيحة ودعوى انها هي بخلاف الحج فانه استعمل اللفظ في الفاسد
من حيث كونه فاسدا من دون دعوى اندراجه في الصحيح وح يمكن ان ينسب اليه التفصيل لهذا الاعتبار ولكن هذا
الوجه لما كان بعيدا من اللفظ لم ينسبه اليه الثاني ان مراده من نفي الاطلاق هو نفيه على سبيل الحقيقة
نظرا الى ان اطلاقها على الفاسدة في محاورتنا الا سبيل المجاز وهذا الوجه ذكره بعضهم وايده بقوله
في مقام التفريع فلو حلف على ترك الصلوة والصوم اكتفى بمسمى الصلوة وهو الدخول فيها على هذا يتجه نسبة التفصيل
اليه فيقول كلا ان الفاظ العبادات كلها حقائق في الصحيحة الا الحج فانه حقيقة في الاعم الثالث ان مراده نفي انه
لا يطلق على الفاسدة انها اذا وقعت في حيز الامر وفي مواقع الطلب لا يراد منها الفاسدة وانما المراد بها الصحيحة
الا الحج فانه وقع الامر باتمام فاسده ايضا وهذا هو الذي فهمه الفاضل القمي من كلامه وهو الوجه الاول للتعليل
لا طلاق الحج على الفاسد والتمثيل بقوله لوجوب المضي فيه لا يفي باثبات كونه حقيقة في الاعم وانما يفيد كونه مطلوبا
مع فساده سيما على النظر كون الشهيد ممن تنزل الفقهاء وقلما يتفق له التكلم في المسائل الاصولية واما ما ذكرناه في
الثاني من التفريع فهو لا يختص بالقول بكون الالفاظ حقيقة في الصحيحة لانه على القول بالاعم ايضا الصرف في
الاسامي في مقام النذور والايمان الى الصحيحة وعلى هذا الوجه لا يبقى مجال لنسبة التفصيل بين الحج وغيره اليه
بل لا مساس له بمسئلة الصحيح والاعم وانما هو في مقام بيان مسئلة فقهية الثاني انه ربما يتوهم من كلامه
ثبوت الحقيقة الشرعية في المعاملات ايضا ولا يمكن ان يستند اليه في هذه الدعوى من الاول ان المراد
المهيات الجعلية كالصلوة والصوم وسائر العقود لا تطلق على الفاسدة انها لا تطلق على الفاسدة اطلاقا
حقيقيا وانما تطلق بالاطلاق الحقيقي على الصحيحة وهذه الحقيقة ان صدقت بثبوت حقيقة المتشرعة ايضا الا
ان نفي الاطلاق الحقيقي المقيد بالعموم الدال على عدم وقوعه لا من الشارع ولا من المتشرعة يفيد القول

بثبوت حقيقة المتشرعة ايضا الا ان نفي الاطلاق الحقيقي المقيد بالعموم الدال على عدم وقوعه لا من الشارع
ولا من المتشرعة يفيد القول بثبوت الحقيقة الشرعية لا سيما مع وقوع الاطلاق على الصحيحة من الشارع
عطف سائر العقود على ما تقدم فيكون العقود من المهيات الجعلية وح نقول ان كون العبادات من
جملتها امر واضح واما كون المعاملات منها فباعتبار كونها قد زاد عليها بعضها العرف امورا ونقل الفاظها
الى المقيد بهذا النوع جعل وعلى هذا فيستفاد من كلامه ثبوت الحقيقة الشرعية في المعاملات ايضا ولكن يرد
على الوجه الاول ان دعوى كون الاطلاق المنفي على الفاسدة في كلامه هو الاطلاق الحقيقي ممنوعة ولا دلالة
للفظ عليه ولو سلم فدلالته على كون الاطلاق بطريق الحقيقة الشرعية تتوقف على المنع من تصوير معنى
الصحيح والاعم في المعنى اللغوي واجراء النزاع فيه ايضا على ما هو طريقة بعض الاواخر والا فيمكن ان يكون مراده
بالاطلاق الحقيقي هو الاطلاق حقيقة على المعنى اللغوي ودعوى ان جريان النزاع المذكور في المعنى
اللغوي لم يكن فيما عند المتقدمين او عند الشهيد مما لم يثبت بل ربما يكون من خبايا الغيب ولهذا
لم ينسب اليه صاحب الفصول القول بثبوت الحقيقة الشرعية في المعاملات مع انه ممن نزل قوله لا يطلق على
الفاسدة على نفي الاطلاق الحقيقي وذلك لانه ممن يرى تصوير النزاع في المعاملات بناء على المعنى
اللغوي فاحتمل ان يكون الشهيد ممن سلك مسلكه فلا يدل على كلامه وكيف كان فلا اشارة في كلامه
الى الشهيد الى ثبوت الحقيقة في الفاظ المعاملات فان بعض افاضل المعاصرين ان في كلامه المذكور دلالة
على مصير الى القول بثبوت الحقيقة الشرعية في الفاظ المعاملات ضعيف لم نظفر بكلام هذا القول
عن احد بعد واما الوجه الثاني فيمكن الاشارة اليه لو اكتفى بدعوى ظهور كون قوله سائر العقود عطفا على ما تقدم
دون المهيات فنسبة ثبوت الحقيقة الشرعية انما تتجه بعد الدعوى المذكورة لتوقفها عليها او العجب من الفاضل
القمي انه ذكر النسبة اولا ثم فرع عليه عطفه على ما تقدم قال انه لا يبعد ان الحقائق الشرعية كما ثبتت
في العبادات ثبتت في المعاملات ايضا وهو كذلك وقد يظهر من بعضهم اختصاص ذلك بالعبادات
وهو ضعيف ثم قال وعلى هذا فيمكن عطف قوله وسائر العقود على ما قبله لا المهيات الجعلية ايضا انتهى
وانت خبير بانه لا يرتاب احد في ان مراد الشهيد من نفي الطلاق نفي الاطلاق الحقيقي لا ينقال ان المراد نفي
الاطلاق في نظر الوالي فلا يمكن الاستناد فيما ذكره الى الوجه الاول فينحصر مستنده في الوجه الثاني وهو
موقوف على ظهور العطف على ما قبله وقد يبقى امكان العطف المذكور على استفادة ثبوت الحقيقة
الشرعية من كلامه وهل هذا الا دور وليت شعري انه من اين استفاد ان الشهيد يقول بثبوت الحقيقة
الشرعية في المعاملات من لفظ البيع والصلح واخواتها الثالث من الوجوه المتعلقة بكلام الشهيد انه قال
فلو حلف على ترك الصلوة او الصوم اكتفى بمسمى الصحة وهو الدخول فيها يعني يكفي في لزوم الحنث بمجرد الدخول
فيها على وجه الصحة ويعلم ان التفريع على حكم الاكتفاء بمسمى الصحة ليس مبنيا على القول بانها لا تطلق الا على
الصحيح وانما هو من جزئيات قاعدة شرعية وهي ان الخطابات في النواهي المتعلقة بالمركبات تحقق بالشروع

فيها والاتيان بجزء منها بقصد اتمامها وتعذر تعبيرا على ما ذكرناه من جهة انها لما كانت عبارة عن الصحيحة ولا شك
في انها مركبات اكتفى بمجرد الدخول فيها على وجه الصحة والاولى التعريج وجه الحكم بالاكتفاء في
مجرد الدخول على وجه الصحة على مسلك الصحيحي والاعمي لم يكن وجه للاكتفاء بمجرد الدخول فيها على وجه الصحة
بل لا بد من الاتيان بما هو الصحيح كملا اذ ليس الصحيح عند عدم الامكان مستجمعا للاجزاء والشرائط ولا
يتحقق الا بالاتمام مراده وانه لما كانت تلك الامور مركبات صحيحة اكتفى في تحقق المخالفة المنهي عنها
بالدخول على وجه الصحة كما هو الشأن في المركبات فانها اذا كانت منهيا عنها تحققت المخالفة بالدخول
فيها والاتيان بجزء منها كما انها لو كانت مأمورا بها لا يتحقق الامتثال الا بالاتيان بها بجميع اجزائها و
هذه قاعدة شريفة ينبغي المحافظة عليها فلو نهى المولى عن نسج سرير للظالم تحقق المخالفة بمباشرة بعض
بعض اجزائه او تسوية بعض الواحه واخشابه وتوجه الذم الى الفاعل وصح العقاب من المولى ويجري مثل ذلك
في المقدمات فان الاصوليين ذكروا ان نوعين من المقدمات لا خلاف في كونهما في حكم ذي المقدمة من حيث التحريم احدهما
العلة التامة والاخر المقدمة التي شرع فيها الفاعل بقصد الاتيان بذي المقدمة اما الاول فلكون ايجاد ذي
المقدمة عبارة عن ايجاد العلة التامة وبالعكس واما الثاني فلحكم العقل بتحقق المخالفة مضافا الى قوله تعالى ولا
تعاونوا على الاثم والعدوان فان المعاونة انما تتحقق بان يهيئ شخص مقدمات الفعل لاخر ويكون مباشر الفعل
هو الاخر فاذا كان هذا النوع من المقدمات محرما مع عدم مباشرة الفعل بنفسه فحرمة مباشرة المقدمات
مع مباشرة الفعل بنفسه بطريق اولى هذا وحيث قلنا ان كون الامور المذكورة مركبا صحيحا اوجب الحنث
بمجرد الدخول فيها على وجه صحيح فلو دخل فيها لا على وجه الصحة لم يلزم الحنث ولهذا لو [illegible] في الصلوة
او دخل في الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث هذا تمام المقال فيما يتعلق بالاقوال وينبغي التنبيه على امور الاول قد [illegible] لك ان
منشأ النزاع في الصحيح والاعم لا يجري الا فيما ثبت من الشارع تصرف لفظي او معنوي فلا يجري على مذهب القاضي [illegible] قائلا
من بقاء اسامي العبادات على معانيها اللغوية وعلى هذا فلا يجري في المعاملات كلفظ البيع والعقد و
اشباههما لبقائها على المعنى اللغوي وعدم تحقق حقيقة ثانوية فيها لا عند الشارع ولا عند المتشرعة
منهم [illegible] الشارع غاية الامر انه اعتبر في ترتب الاثر عليها بعض الشروط فما ثبت اعتباره اخذ به
وما لم يثبت اعتباره وشك فيه نفي بالاطلاق للفظ المستند الى [illegible] لعدم التقييد فالقائلون بالصحيح في العبادات
يقولون بالاعم في المعاملات وعدم جريان النزاع المذكور فيها انما هو من جهة عدم امكان تصوير القول بالصحيح
هناك وربما يتخيل جريان النزاع فيها مع بنائها على معانيها اللغوية وتصوير القول بالاعم هناك
من حيث ان الاعمي يقول ان اللفظ باق على الاطلاق فما تحقق ان الشارع اعتبره شرطا فيها اخذ به وما
شك فيه نفي بالاطلاق للفظ على ما عرفت واما تصوير القول بالصحيح فهو ان يقال لا شك في ان الشارع
زاد على تلك الامور شروطا وقيدها بها وتلك الشروط غير معلومة لنا باسرها فنحن نعلم ان المعتبر من البيع
هو البيع المشروط بالشرائط ولكن لا نعلمها بعينها فانما فيه حالها حال الصلوة الصحيحة التي لا نعلم انها

مباشرة صح

عبارة

عبارة عما اذا فقد الاثنان اما الدال على الحد اهما لا مجمل كالفاظ العبادات بينها فلا يصح التمسك بالاطلاق عند الالفاظ
في مقام الشك كما لا يصح التمسك باطلاق تلك الالفاظ فقوله تعالى احل الله البيع بمنزلة قوله احل الله البيع المشروط
بالشرائط وكذا قوله اوفوا بالعقود بمنزلة قوله اوفوا بالعقود المشروطة بالشرائط وهذا بعينه نظير العام المخصص
بمجمل ولهذا ذهب صاحب الحدائق الى ان قوله تعالى اوفوا بالعقود مجمل لا يصح التمسك به في شيء من موارد الشك و
ان التقييد بالشرائط على قسمين احدهما ان يقيد بشرائط معدودة محصورة خاصة معلومة تفصيلا بما
بان يكون قوله تعالى اوفوا بالعقود بمنزلة قوله اوفوا بالعقود الا ما اشتمل على الغرر والا عقد الصبي وعقد
المجنون وغير ذلك مما علم تخصيص الاية به وثانيهما ان يقيد بعنوان مجمل منتزع من ملاحظة التقيد بالشرائط
المعدودة والذي يسوغ الالتزام به انما هو الاول ولكنه غير مجد في اثبات الاجمال لان الذي يوجب اثبات
انما هو التقييد بعنوان مجمل كقولنا احل الله البيع المشروط بالشرائط ولكنه مما لا وجه للالتزام به لان هذا
القسم من التقييد لم يؤثر من الشارع وانما هو امر منتزع من التقييد بالشرائط الخاصة بعد اعتبار العقل اياه
منها ومثل ذلك لو ثبت وقوعه من الشارع يوجب الاجمال واما اعتبار المعتبر وانتزاع المنتزع فلا مدخل له في
ايراث الاجمال في الاطلاقات هذا ولكن ههنا نكتة ينبغي الاشارة اليها وهي انا وان اخترنا في المعاملات
مسلك القائلين بالاعم الا انا لا نلتزم دائما بما يلزم ذلك القول بل قد يكون حالنا حال القائل بالصحيح وذلك
لان المطلقات على قسمين احدهما ما كان واردا مورد الاطلاق وذلك كقوله تعالى اوفوا بالعقود واحل الله البيع
فان المنساق منهما انهما واردان في مقام الاطلاق واعطاء العنوان على حذو قولنا كلما صدق عليه انه عقد
يلزم الوفاء به وثانيهما ما لم يرد مورد الاطلاق وفي مقام بيان العنوان وانما هو وارد مورد حكم اخر
كما لو قال البيع سبب للملك فليس المراد به ان كل ما يسمى بيعا فهو سبب للنقل وانما المراد به ان البيع سبب
لذلك في الجملة وهو البيع المشتمل على ما اعتبر له من الشرائط المعدودة المعلومة عنده التي سيفصلها
فالشرائط المعدودة معتبرة عنده في تحقق النقل به وفي حال التكلم بهذا الكلام وان لم يكن العنوان
مجملا بحسب الذات وهذا بعينه نظير قول الطبيب للمريض بعد ملاحظة نبضه وتشخيص مرضه لابد لك من تناول
الدواء فان مقصوده بهذا الكلام افادة اصل لزوم تناول الدواء وان لم يصرح بالغذاء فهو وارد في
مقام بيان الحكم في الجملة مع كون الملحوظ في نظره هو الدواء الخاص الذي عينه وفي مقام الحكم اجمالا ثم
يفصل ما هو المقصود اذا عرفت ذلك فاعلم ان القسم الاول مما لا ريب في جواز التمسك به في موارد الشك
واما القسم الثاني فلا مجال للتمسك به فيها لما عرفت من كونه واردا في مقام بيان حكم اخر وكون الشرائط
ملحوظة عنده على سبيل الاجمال فكما ان المريض ليس له التمسك باطلاق كلام الطبيب وتناول كل دواء
يوجد في البلد والبدار من انتظار التفصيل كذلك حالنا فيما نحن فيه فحالنا في المقام حال الصحيحي فانه
وان لم يجعل عنوان الموضوع من قبيل المجمل الذاتي الا انه اعتبر الشرائط اجمالا وعلى هذا فمثل
الاخبار الواردة في فضل الجماعة لا يصح التمسك باطلاقها في اثبات جواز تقدم المأموم على الامام مثلا

بجزم

وعلى هذا القبيل غير ما من الاطلاقات الواردة في مقام اثبات الحكم في الجملة وتمييز كل من القسمين عن الاخر
موكول الى نظر الفقيه الثاقب وذكر الشهيد الثاني رحمه في كتاب الايمان من المسالك عند قول المحقق ره الاطلاق
العقد ينصرف الى العقد الصحيح دون الفاسد ولا يبرأ بالبيع الفاسد لو حلف ليبيعن وكذا غيره من العقود ما نصه
عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح مجاز في الفاسد لوجود خواص الحقيقة والمجاز فيهما كمبادرة المعنى
المراد من السامع عند اطلاق قولهم باع فلان داره وغيره ومن ثم حمل الاقرار به عليه حتى لو ادعى ارادة الفاسد
لم يسمع اجماعا وعدم صحة السلب وغير ذلك من خواصه ولو كان مشتركا بين الصحيح والفاسد لقبل تفسيره باحدهما
كغيره من الالفاظ المشتركة وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة فتدبر قال بعض من تاخر بعد الاشارة
الى هذا الكلام اقول مراده مما ذكره من عدم صحة السلب صحة السلب عن الفاسد التي هي علامة المجاز بقرينة ما
في التعبير والا فيتوجه عليه ما ذكره الفاضل القمي ره وانما تمسك بعدم صحة السلب فلم اتحقق معناه لانا لا ننكر
كونه حقيقة في الصحيح انما الكلام في الاختصاص وهو لا يثبته اقول لا يخفى ان الاظهر ان يقول الاظهر ان نفي توجيه كلامه ره
انه لا ريب في ان مراده بقوله لوجود خواص الحقيقة والمجاز فيهما انه ليس هو وجود كل من خواص الحقيقة ومن
خواص المجاز في كل من الصحيح والفاسد لامتناع اجتماع المتناقضين والمتضادين بل المراد وجود خواص الحقيقة
في احدهما وهو الصحيح ووجود خواص المجاز في الاخر وهو الفاسد فحيث بين وجود التبادر الذي هو من خواص الحقيقة
في الصحيح فهم من كلامه تحقق تبادر الغير الذي هو من خواص المجاز في الفاسد وحيث بين تحقق عدم صحة السلب
بالنسبة الى الصحيح كما دل عليه سياق كلامه فهم منه تحقق صحة السلب في الفاسد فقد اعتمد ره في بيان تحقق خواص المجاز
في الفاسد على بيان تحقق خواص الحقيقة في الصحيح بعد افادة وجود خواص الحقيقة في احدهما ووجود خواص المجاز في
الاخر فلا تسامح في كلامه ره ولا يتجه عليه ما ذكره الفاضل المذكور ره ثم يتجه عليه الاشكال من وجه اخر وهو ان ما ذكره
من كون العقود حقيقة في الصحيح مجازا في الفاسد بظاهره مما ينتقض بطريقة الاصحاب اجمع من تمسكهم باطلاقات
في الحكم بصحة موارد الشك وليس حكمهم بصحة العقد في مورد الشك لاستناده الى الاصل لان الاصل في المعاملات هو الفساد
ولو كان الحال على ما ذكره ره كان اللازم الحكم بالاجمال وعدم التمسك بشيء منها كما هو قضية كونها حقيقة
في الصحيح وهو ره من جملتهم فترى يتمسك بها في جميع ابواب الفقه فما ذكره منقوض بعمله ايضا ولما تفطن لذلك
بعض محققي الاواخر ورأى ان مثل ذلك لا يليق بمثله رام توجيه ما ذكره باجراء الصحة في المعنى اللغوي من دون
تصرف من الشارع فقال ان البيع مثلا عبارة عن المعاملة التي يترتب عليها الاثر وهو النقل والانتقال بحسب
العرف الا ترى انهم يسلبون اسم البيع عن معاملة الهازل والمجنون ونحوهما ويقولون ان ذلك ليس ببيع بل هو
هزل وهكذا وليست الصحة الا عبارة عن ترتب الاثر فهما وباشتماله على النقل يثبت المطلوب مطابقة الفقه و
الشرع للعرف في العقود كلها صار من الصحيح بحسب المعنى اللغوي وما نراه من حكم الشارع بفساد بعض العقود
فليس من جهة التصرف في المفهوم بل هو قد افاد على ذلك الاثر لما راى خطائهم في المصاديق فنبه عليه
هناك نعرفهم انهم مخطئون في ترتب النقل على البيع الربوي مثلا وامثال ذلك مما لا يعتبر وجوده الا

ترى

ترى ان المحقق مثلا دم زاده المرتد عن فطرة النطس من عهد آدم الى يومنا هذا وقد حدده الشارع بان اقله
ثلثة واكثره عشرة فليس ذلك من باب التصرف في معنى الحيض وانما هو بيان منه لرد هم عن الخطاء
والشبهة في المصاديق وعلى هذا فلا تكون العقود الا عبارة عن الصحيح لكن مع بقائها على المعنى اللغوي
ولا يلزم من كونها عبارة عنه مجملة لا يصح التمسك باطلاق لفاظها ولا سقوط الرجوع فيها الى العرف
واللغة فان ذلك انما كان يلزم بناء على كونها عبارة عن الصحيح شرعا والحاصل ان الفاظ المعاملة
كالبيع والصلح والنكاح وامثالها موضوعة بازاء الصحيحة فقط سواء قلنا بانها اسم للاثار المخصوصة
كتمليك العين ونقلها الواقعي في البيع والمنفعة في الاجارة او تملكهما وانتقالهما او قلنا بانها اسام
للصيغ المستتبعة لها والشارع قد اقرهم على هذا المفهوم غاية الامر انه خالفهم في المصاديق فالنقل
الواقعي عنده كالطهارة بمعنى النظافة في نظر الشارع على نحو هو النزاهة عن الادناس الواقعية الباطنية
وفي انظار سائر الناس على وجه آخر وهو النزاهة عن الاوساخ الظاهرة فالميتة النجسة مثلا طاهرة في
انظار الناس غير طاهرة في نظر الشارع فحيث نبه الشارع على خطائهم خالفهم في المصداق بمعنى انه ليس
ببيع وليس هناك نقل واقعي لا انه بيع خارج حكما بمعنى انه داخل في موضوع البيع ولكنه فاسد فالفقه والعرف
والشرع متوافقة في اصل مفهوم الصحيح الذي هو النقل الواقعي وانما الاختلاف في المصاديق بحيث لو تنبهوا
بعدم تحقق النقل الواقعي في شيء من الموارد لم يسموه بيعا فكلما ثبت تخطئة الشارع لهم في تحقق المصداق
اخذنا بما افاده وحيثما ثبت وقع الشك في شيء منها رجعنا الى العرف بما عرفت من التطابق هذا ورد
عليه امور الاول ان ما ذكره من كون افراد البيع ونحوه الفاسدة مما هو خارج بحسب الموضوع من عنوان
المسمى مخالف لما هو متفق عليه بين الفقهاء ومناف لما اطبقوا عليه من خروج الفاسدة بحسب الحكم دون الموضوع
حتى الشهيد الثاني ره كما يظهر ذلك من التصفح في مطاوي كلماته والتتبع في عباراتهم فلا وجه لحمل كلامه على
ما يخالف كلمات الاصحاب وسياق اصله ره في مطاوي الابواب الثاني ان ما ذكره من الاعتراض بما ذكره الاصحاب
مما لا يتجه لان البيع مثلا معناه في اللغة ليس الا النقل والتعبير بالانتقال مسامحة واطلاقه على الايجاب والقبول
انما هو من مصطلح الفقهاء والاصحاب عليه العرف في اللغة والنقل الذي هو المعنى اللغوي للبيع والمستقات
حاق اللفظ يتحقق بمجرد التلفظ باللفظ سواء ترتب عليه الاثر عرفا او شرعا ام لا فاذا قال البائع بعت فقد
تحقق منه معنى النقل سواء اقترن بالقبول ام تعقبه الرد من المخاطب ثم اذا تحقق منه القبول على النحو المعتبر
عرفا او شرعا ترتب الاثر على ذلك النحو وهذا نظير صيغة افعل بالنسبة الى الايجاب والالزام المعبر عنه
بالوجوب اللغوي والى الوجوب الشرعي الذي هو ما يستحق الذم والعقاب على تركه فكما ان صيغة افعل تفيد
معنى الايجاب من كل قائل صدرت سواء كان عاليا ام سافلا ام مساويا ولا يتوقف تحقق هذا المعنى على
تحقق معنى الوجوب الشرعي ثم اذا صدرت من العالي مخاطبا بها القادر المستجمع لشرائط التكليف تحقق
هناك الوجوب الشرعي فهو موقوف على صدورها من العالي كذلك فيلحق به فان المعنى اللغوي في قول

[Margin notes:]
تعلقهم
كونهما
نفع
نقل
ربما يقال ان البيع مثلا اسم للنقل الحاصل من الصيغة الكامل [illegible] وكمال العقد
[illegible] وان الصحيح بعقد فاسد [illegible] ان ليس عرفت الا وقار
[illegible] موضوع [illegible] تلك الالفاظ [illegible]
والتوجيه انما هو النسبة الى تلك الالفاظ الا النسبة الى الاثر
[illegible] لكونها عليها السبب الباعث [illegible]
[illegible] بين العقد البيع بيع [illegible]
المدعوع غير [illegible] العقد وصدقه [illegible]
البيع على المعاطاة دون العقد [illegible]
خروج البيع وصدقه على البيع المشتمل على الايجاب
والقبول اللفظيين [illegible]

الوجوب معهم

القائل بعث بمنزلة المعنوي مما له ضرورة ان القائل يقصد بالفظ ذلك انشاء النقل وان لم يترتب عليه الاثر في العرف الوجوب
والالزم خلو اللفظ من المعنى وترتب الاثر عرفا او شرعا بمنزلة الوجوب الشرعي مما يتوقف على تحقق الموضوع
على ما يترتب عليه الاثر من قبل اهل العرف فيقولون هذا مال فلان اشتراه بما يسوى من تشرف الشريعة او من
قبل الشارع فيباح له التصرف فيه وبيعه وينقل له وارثه عند موته ونحو ذلك واذا تحقق ان معنى البيع
فلاحوا النقل المذكور ظهر وانه موجود عند ترتب الاثر وعدمه ظهر سقوط ما ذكره الموجه من وقوع التخالف
بين الشرع والعرف بحسب المصداق دون اصل البيع ضرورة ان هذا المعنى مما لا يختلف مصداقه
ولا يختلف حاله في ترتب الاثر عليه وعدمه هذا ان كان نظره فيما تطابق فيه العرف والشرع واللغة
الى هذا المعنى وان اراد به النقل الذي يترتب عليه الاثر فذلك مفتقر الى نقل اللفظ وليس كذلك لما بين
النقل الذي يترتب عليه ما كان عليه من كونه هو مجرد النقل الى ما يترتب عليه الاثر منه بحسب العرف او
اصطلاح الشرع فلا يصح له دعوى تطابق اللغة والعرف والشرع لكون المعنى اللغوي خلاف كمعنى
العرفي او الشرعي وذلك مما لا خفاء فيه عند المتأمل الثالث انه لو كان تخالف العرف والشرع بحسب
المصاديق على ما اعترف به مع كون المفهوم متحدا بينهما وهو النقل الواقعي لما وجب الرجوع الى العرف
عند الشك وكيف يصح الالتزام بذلك فان العرف انما يرجع اليه في الموضوعات المستنبطة دون
الموضوعات الصرفة لان مؤدى قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه هو الاول دون الثاني و
كذا بناء العقلاء انما استقر على الاول دون الثاني فلا دليل على ذلك فلو اشتبه علينا مفهوم الماء مثلا
لزم الرجوع فيه الى العرف بخلاف ما اشتبه شيء من المصاديق لا ان بناء الاشتباه في المصداق على الاشتباه
في المفهوم كما لو شككنا ان ماء السيل الغليظ هل هو ماء ام لا فان الشك في ذلك انما نشأ من الشك
في ان مفهوم الماء هل هو ما يصدق على ذلك ام غيره وح يتعين الرجوع الى العرف ايضا لكون منشأ الشبهة
هو اشتباه المفهوم ويمكن دفع هذا الوجه بان اعتبار العرف يقع على وجهين احدهما اعتباره
من حيث كونه هو الواقع وذلك فيهم من الالفاظ فان ما فهموه ليس الا نفس الواقع بحيث لا يلزم الغلط
فهو دون ان مفهوم اللفظ بحسب الواقع ليس الا عين ما فهموه والآخر اعتباره من باب المرآتية والكشف
وكونه طريقا الى الواقع وذلك اعتقادهم لاندراج شيء من الافراد مثلا تحت كلي محكوم عليه من قبل
الشارع بحكم فان الشارع قد امضى الاعتقاد وجعله طريقا الى الواقع حيث كان مطلوبه هو الواقع
الا ترى ان اعتقاد كل مكلف حجة بالنسبة اليه والوجه في حكمنا باعتبار اعتقادهم انه قد وقع منهم
والشارع قد علم ذلك فلا بد اما من ردعهم لكونه مخالفا او امضاء اعتقادهم لكونه مطابقا للواقع فحيث
نبه على خطائهم اخذنا بما نبه وحيث لم ينبه على ذلك فعدم ردعه عليه فلا بد من الرجوع الى ما اقره عليه
على هذا فلا اشكال فيما ذكره قدس سره من ان الجهة لكون الاخذ بطريقتهم بحيث من حيث كونه من السيرة الثابتة
و سببه تقرير المعصوم وقد ظهر مما ذكرنا انه يصح لنا ان نقول ان الغفير وهو الذي من شأنه اهل الالفاظ

لوم

والمعاملات

والمعاملات يعتبر اعتقاده المطابق لاعتقاد اهل العرف من جهة امضاء الشارع اعتقاد كل مكلف بالنسبة
اليه ويكون الشك المفروض فيه شكا بدويا وذلك لكونه من جملة اهل العرف وكذا يصح ان نقول انه يرجع
الى معتقد العرف لو طرأ الشك له في شيء من الموارد بناء على تقرير المعصوم لمعتقدهم فهذا
الوجه مما لا يتجه على ما ذكره ثم يتجه عليه سابقه وهو ان معنى البيع ليس الا النقل وهو مما يتحقق
مع ترتب الاثر وعدمه فلبس المعنى اللغوي عداه وح فلا وجه للحكم باتحاد المفهوم لغة وعرفا وشرعا
و وقوع الاختلاف بين الشرع وغيره في المصداق وذلك لكون المعنى المذكور مما لا اختلاف في مصداقه
ومما يؤيده لو ان احدهما انه لو كان البيع واشباهه مما اعتبر عند الجميع واختلف مصداقه بحسب
الشرع وغيره وكان بيان الشارع تنبيها على خطائهم في المصداق كان اللازم ان لا يطلق اسم البيع
على ما منع منه الشارع وقد علموا ذلك كما في بيع الخمر والخنزير كما انه لما كان تحديد الحيض بالحد من ذلك
الباب لم يسموا ما زاد على العشرة او نقص عن الثلثة حيضا مع انهم يسمون بيع الخمر والخنزير بيعا
وقد ظهر بهذا سقوط ما ذكره من انه لو انكشف عدم ترتب الاثر عليه من قبل الشارع لم يحكم عرفا بصدق
ذلك عليه ايضا كما ان البيوع الفاسدة في حكم العرف خارجة عندهم عن حقيقة البيع بناء على انهما انه لو كان
الامر على ما ذكره لزم ترتب جميع آثار الصحيح على بيعا منها المطلق عليه الشارع اسم البيع كما لو قال باع فلان
داره والالتزام بالحمل على الصحيح فكذا الملزوم بيان الملازمة انه ذكر ان البيع اسم للنقل الواقعي عند الجميع
والشارع منبه على خروج ما اخطأوا فيه من المصاديق بحسب الموضوع فيصح ما سماه هو بيعا صحيحا
عنده هذا ولكن يمكن دفع الاشكال المذكور عن كلام الشهيد الثاني بان يقال ان مراده دعوى ثبوت
الحقيقة المتشرعية في عصرنا او ما والاصل انه ذكر ذلك في كتاب الايمان فان تعلقا بها ما يصح
فيه الى العرف غالبا ويشهد بذلك ذكر تبادر المعنى الى ذهن السامع عند الاطلاق نحو باع فلان داره
وتعرض القرائن على ذلك وح فلا يرد عليه ان ذلك مناف لطريقة القوم في التمسك بالاطلاقات لان لازم القول بكون الفاظ المعاملات للصحيح طرو الاجمال عليها وذلك لان الايراد المذكور
انما يلزم لو كان مراده انه حقيقة شرعية او حقيقة عند المتشرعة في اعصار الائمة وليس مراده ذلك
فلا يتوجه الايراد بما ذكر على هذا التوجيه وان كان اصل الدعوى غير مسلم عندنا بل الوجه انما
باقية على معانيها اللغوية الثالث في بيان الثمرة بين القول بالصحيح والقول بالاعم فنقول قد ذكروا
منها الاجمال والبيان بالنسبة الى الاطلاقات فالاول على الاول والثاني على الثاني وثمرة ذلك انما
لما كان ما علم منافيا على القول بالاعم لزم القائلين به التمسك بالاطلاق في نفي ما شك فيه من الاجزاء والشرائط
الزائدة على ما هو مناط التسمية عنده من الاركان او معظم الاجزاء او غيرها على الخلاف بينهم في تعيينه
واما بناء على الاجمال فالازم الرجوع الى الاصل وهو اصل البراءة حيث يرجع الشك الى التكليف او الاشتغال
في غيره ويختلف ذلك باختلاف الموارد والاراء فيما لو كان الشك في الاقل والاكثر الاستقلاليين

منهم

عندهم

كما في الزكوة والخمس على القول بجريان نزاع الصحيح والاعم فيهما كما يظهر من هداية المسترشدين بان يكون اسمين لاعطاء القدر المنصوص من المال دون نفس القدر المخرج فاذا شك في صحة كون الزكوة عبارة عن اعطاء العشر او اعطاء نصف العشر فالاول متيقن ويرجع في الثاني الى اصالة البراءة عن التكليف وهذا المورد مما الكلام فيه ربما لو كان الشك في الاقل والاكثر الارتباطيين بان كان في جزء او شرط مما لا يعتبر ارتباطيته بحسب الشرع كالصلوة يرجع كل من القائل بالاحتياط والقائل بالبرائة هناك الى ما يقتضيه مذهبه بينهما فالصحيحي لو كان ممن يرى الاحتياط هناك التزم به وحكم بلزوم الاتيان بما شك فيه وكذا الاعمي بالنسبة الى الاجزاء المقومة فان كان ممن يرى الاحتياط عند الشك في الاجزاء والشرائط وهو مسئلة الاقل والاكثر الارتباطيين فلا بد وان ياتي بالمشكوك من تلك الاجزاء لان حاله بالنسبة اليها كحال الصحيحي بالنسبة الى سائر الاجزاء والشرائط ويمكن ما التزم بحكم اصل الاحتياط هناك من باب المقدمة العلمية بمعنى انه ذلك متعلق به بعنوان الكل بالضم العلم بالاتيان بما يتوقف الاشتغال به لا من باب الجزئية حتى يجب ذلك من الاجزاء المقومة ويلزم السير الى الاجزاء التي لم تحصل صدق الاسم الا بانضمام بعضها فاذا شك بعد ذلك في جزئية شيء يتمسك بالاطلاق ويدفع المشكوك بالاصل نظرا الى العنوان ما يكفي في صدق الاسم وهو المجموع من لما ياتي به بعنوان الجزئية والماتي به بعنوان المقدمة العلمية وذلك لما عرفت من انه يراتي به بعنوان المقدمة لا يتقيد جزء فلا يكون محصلا للاطلاق وهذا معنى ما ذكره صاحب الفصول بقوله واما على القول بانها موضوعة بازاء الصحيحة فلا يمكن نفي ما شك فيه بالاصل المذكور للشك في حصول الماهية بدونه كما لا يمكن التمسك به في نفي ما شك في اعتباره في صدق الاسم على المذهب الاول بل الذي يقتضيه اصل الاشتغال على القول بالصحة وجوب الاتيان بجميع ما يحتمل اعتباره في الصحة من الاجزاء والشرائط المعلومة والمشكوكة تحصيلا للبرائة اليقينية كما انها تقتضي وجوب الاتيان بما يحتمل اعتباره في الصدق على القول بالاعم لا بمعنى ان الاصل المذكور يجعل الاجزاء والشرائط المشكوكة اجزاء وشرائط للماهية كما قد يتوهم فيظهر الثمرة في مسئلة الشك بل المراد مجرد توقف العلم بالبرائة على الاتيان بها وظاهر ان ذلك لا يقتضي الحكم بالجزئية والشرطية انتهى ثم ان القائلين بالاحتياط بين قائل بلزوم الاتيان بما شك فيه مطلقا سواء نشأ الشك من فقد النص او من اجمال النص او من تعارض النصين في الجملة او من غير ما ذكر بان نشأ من الامور الخارجية كما عليه القائلون بالاحتياط من الاصوليين وبين قائل بعدم الاحتياط ولزوم الاتيان بما شك فيه من الاجزاء والشرائط في صورة كون منشأ الشك اشتباه الحكم كما عليه كاشف الغطاء فنجري كل من القائلين على مقتضى مذهبه فالقائل بالاول بما شك فيه مطلقا هنا والقائل بالثاني بما شك فيه من جهة فقد النص وغيره هنا كل اذا كان الصحيحي ممن يحكم بوجوب الاشتغال عند الشك في الاجزاء والشرائط واما ان كان يرى اصالة البرائة فلا يلزمه الاتيان بما شك فيه منها ومسئلة الاعمي بالنسبة الى ما هو مناط صدق الاسم من الاجزاء وقد اتضح مما ذكرنا ان الملازمة بين القول بالصحيح والقول بالاشتغال بل بينهما عموم من وجه فان جماعة من الاصوليين قد اختاروا القول بالصحيح مع اختيار جمع منهم القول بالبرائة ايضا عند الشك في الاجزاء والشرائط وجماعة منهم

اختاروا

اختاروا القول بالاعم مع القول بالاشتغال فظهر ان اللازم بعد القول بالاجمال هو الرجوع الى الاصول العملية بحسب الموارد والاراء لا الى خصوص الاشتغال كما زعم جماعة ممن قارب عصرنا وقد نشأ ذلك من عدم التامل في كلام المولى الوحيد البهبهاني قدس سره وعصر فانه ممن يقول بكون الاسامي للصحيح في مقامنا هذا وبالاشتغال عند الشك في الاجزاء والشرائط في مبحث البرائة والاشتغال فذكر في الثمرة الرجوع الى الاشتغال عند تحقق الاجمال بحسب جلية ممن تاخر عنه ان اللازم القول بالصحيح هو الرجوع الى الاشتغال والعمل بالاحتياط حتى ان بعض الاعاظم جعل ذلك عمدة الثمرة وليعلم ان ما ذكرناه من كون الاعمي يدفع الاجزاء والشرائط المشكوكة بالاطلاق والاسامي انما هو على خلاف ما يظهر من جماعة حيث قالوا ان الاعمي ينفي المشكوك بالاصل وانما سكتنا على خلاف ما قرروه لان بين القول بالاعم وكل من البرائة والاشتغال عموما من وجه بحسب المورد فعند بقاء الاعم هنا ولا بقاء عند الشك في الاجزاء والشرائط بالبرائة او الاحتياط اذ لعادة الاطلاقات مجملة بالعرض يعمل هناك بالاشتغال ويتعلق بالبرائة وقد الاعم كالصحيحي القائل بها وقد يتعلق بالاشتغال ومنه يظهر وجه النسبة بين القول بالاعم والقول بالاشتغال بل التحقيق ان بين القول بالاعم والرجوع الى الاصل تباينا كليا في مقام العمل لان الاصل انما يصح التمسك به حيث لا يكون دليل لفظي ومع تحققه فلا يجري الاصل ولا لك الاطلاقات على القول بالاعم محكمة وافية باثبات المسمى ونفي المشكوك فيه فيتمسك بالاصل لا بد وان ينفي الاطلاق وحيث يتمسك بالاطلاق لا يبقى مجرى للاصل فلا يصح التمسك بشيء من اصل البرائة في نفي الاجزاء والشرائط المشكوكة واصل الاشتغال في ايجاب الاتيان بها على القول بالاعم الا اذا عادت الاطلاقات مجملة بالعرض وظاهر انه عند سريان الاجمال ينتفي الاطلاق فلا يتمسك به ولا يعتبر بالعرض او بحسب المقام فان الاعمي عبارة عما يكون التمسك بالاطلاق اللفظي في اثبات المسمى ونفي المشكوك فيما لو فرض اجمال الاطلاقات كلا او بعضا فلا يسري التمسك بها مطلقا او بحسب خصوص ما سري اليه الاجمال فتامل هذا وقد ظهر من ذلك ان ما ذكر احدهما في القول بالملازمة بين القول بالاعم وبعض اجزاء اصل البرائة على ما ذكروه في الثمرة بل الامر على خلاف ذلك لكونهما متباينين وثانيهما في القول بالملازمة بين القول بالصحيح والقول بالاحتياط كما ذكروه ايضا في الثمرة وانه كما لم تذكر ذلك في تضمنها اذ قد علمت ان محل الخلاف في الشك في الاجزاء والشرائط انما هو ما لو وقع الشك في جزء مما ثبت بدليل لبي كالاجماع او شرط له واما اذا كان الشك في جزء او شرط لما ثبت بدليل لفظي ولا يبقى خلاف في انه في الشك في الاجزاء والشرائط من حيث البناء على البرائة او الاحتياط ولا يعتبر لان الانه في القطع بان اثبات هو الاحتياط لما تقرر فيما ليس من الاجزاء من انه كلما رجع الشك الى المصداق بعد ما تحصل المفهوم فلا بد هناك من الاحتياط وحيث يكون الدليل لبيا يكون مؤداه ثبوت اجزاء مخصوصة فاذا شك فيما عداها امكن الرجوع الى البرائة ولا يحصل هناك مفهوم يشك في مصداقه بخلاف ما اذا كان لفظيا فيتحصل منه المفهوم ويرجع الشك حينئذ في المصداق الى انه هل هو المجموع من المشكوك فيه وغيره ام هو ما عداه من الاجزاء والاطلاقات من هذا القبيل فان [illegible]

هناك من منهم اختار القول بالصحيح مع القول بالاشتغال

والكلام

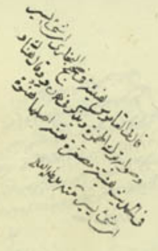
ان تمام

[illegible]

فان المراد بقوله تعالى اقيموا الصلوة انما هو الامر بالاتيان بالصلوة المطلوبة له الموجبة للزلفى لديه
تعالى على القول بكونها اسما للصحيحة لمفهوم وهو العمل الموجب للقرب لديه تعالى معلوم والشك انما هو في صلاة
فلا بد من الاحتياط وعلى هذا فتم ما ذكروه من تحقق الملازمة بين القول بالصحيح والاخذ بالاشتغال كون
جميع الفاظ العبادات من هذا القبيل وكون كلها من باب اشتباه الطبيعة بعد العلم بمفهوم الاشتغال الماهية
فكما يجب الاحتياط هناك فكذا ههنا قلت ان ما ذكره المعترض فان الشبهة المصداقية انما تتحقق بعد تحصيل المفهوم
المحقق لا بتحصيل مفهوم منتزع جعلي يعتبره المعتبر كما في المقام اذ لم يعلم كون المقصود بالصلوة هو العنوان
الذي ذكره اذ ليس ذلك الا من قبيل المفهوم المنتزع وليس من باب المفهوم المحقق المقصود حتى يرجع الشبهة الى
المصداق فالحق ان ما وقع فيه الشك من الصلوة ونحوها من اسامي العبادات انما هو معانيها دون مصاديقها
فانا لم نتحقق ان الصلوة مثلا هي عبارة عن اجزاء ثمانية مثلا او انقص فلم يعلم مراد الشارع فيحكم بالبرائة
على ما هو الحال في الشبهات المرادية والشهيد لما ذكرنا ان المعيار في الفرق بين الشبهات المرادية والمصداقية
هو ان ما يتحير ان يرجع الى الآمر ويسئل عنه فهو مما اشتبه مفهومه وكان مرجع الشك هو مراد الآمر وكل ما
لا يتحير ان يرجع اليه في السؤال عن حاله فهو مما اشتبه مصداقه وكان مرجع الشك هو المصداق ولعل ...
من قبيل الاول دون الثاني فعلم من ذلك ان تخصيص ... اجمال النص يكون من قبيل الشبهة
مما لا وجه له اذ حالها حال فقد النص يجري فيها رجوع الشك الى المصداق تارة والى المفهوم اخرى هذا
ثم انه ربما يورد على تمسك القائلين بالاعم بالاطلاق الاسم في اثبات المسمى ونفي المشكوك فيه بانه يحتمل
عليها الا انه تعتبر في الذكر فاذنها ان الاطلاقات مما كثر توجه التقييد اليه كما هو ظاهر من له الاطلاع
وما توجه اليها من التقييدات التي بلغت الى حد لم تحصر من اسامي العبادات وانما المطلق اذا كثر
التخصيص والتقييد اليها اوجب ذلك الوهن في التمسك بها وفيه انه لو سلم ذلك فانما يسلم في العام
دون المطلق لجواز توجه التقييد اليه كثيرا الى ان يختص بالواحد وذلك مما وقع النص عليه في محله وثانيها
انه يشترط في العمل بالمطلق والتمسك بالاطلاق ان يكون من قبيل المتواطي دون المشكك ومما نحن فيه من قبيل الثاني
دون الاول لانصراف الاطلاق الى الصحيح على القول بالاعم وفيه منع تحقق التشكيك فان ما يتبادر ...
الاطلاق انما هي الصلوة المشتملة على الواجبات والمندوبات وذلك مما هو خارج عن محل النزاع الصحيح والاعم
ليس مما يراد بالمطلقات والصحيح الذي هو عبارة عن المستجمع للواجبات بالنسبة الى الفاسدة بحيث ينصرف الذهن اليه ويحمل
المطلق عليه كما فيهما بالنسبة الى الافهام من المطلقات على حد سواء ولو سلم فان ذلك انما هو بالنسبة الى
الازمنة المتأخرة كهذا الزمان واين ذلك من زمن صدور الاطلاقات وثالثها ان الاطلاقات وان كانت
في حد ذاتها مبينة الا ان جملة من الاخبار الصادرة من اهل العصمة سلام الله عليهم البينة لها توجب
الاجمال فلم يتوسل الى التمسك بها فمنها قوله صلوا كما رأيتموني اصلي ومنها صحيحة حماد بن عيسى قال قال لي
ابو عبد الله عليه السلام يوما يا حماد تحسن ان تصلي قال قلت يا سيدي انا احفظ كتاب حريز في الصلوة فقال لا عليك يا حماد

ثم

فصلي قال فقمت بين يديه متوجها الى القبلة فاستفتحت الصلوة فركعت وسجدت فقال يا حماد لا تحسن
ان تصلي ما اقبح بالرجل منكم يأتي عليه ستون سنة او سبعون سنة فلا يقيم صلوة واحدة بحدودها تامة قال حماد
فاصابني في نفسي الذل فقلت جعلت فداك فعلمني الصلوة فقام ابو عبد الله عليه السلام مستقبل القبلة منتصبا
فارسل يديه جميعا على فخذيه قد ضم اصابعه وقرب بين قدميه حتى كان بينهما قدر ثلث اصابع منفرجات
واستقبل باصابع رجليه جميعا القبلة لم يحرفها عن القبلة وقال بخشوع الله اكبر ثم قرأ الحمد بترتيل
وقل هو الله احد ثم صبر هنيئة بقدر ما يتنفس وهو قائم ثم رفع يديه حيال وجهه وقال الله اكبر وهو
قائم ثم ركع وملأ كفيه من ركبتيه منفرجات ورد ركبتيه الى خلفه حتى استوى ظهره حتى لو صب عليه قطرة
من ماء او دهن لم تزل لاستواء ظهره ومد عنقه وغمض عينيه ثم سبح ثلثا بترتيل فقال سبحان ربي العظيم
وبحمده ثم استوى قائما فلما استمكن من القيام قال سمع الله لمن حمده ثم كبر وهو قائم ورفع يديه حيال وجهه
ثم سجد وبسط كفيه مضمومتي الاصابع بين يدي ركبتيه حيال وجهه فقال سبحان ربي الاعلى وبحمده
ثلث مرات ولم يضع شيئا من جسده على شيء منه وسجد على ثمانية اعظم الكفين والركبتين
وانامل ابهامي الرجلين والجبهة والانف وقال سبعة منها فرض يسجد عليها وهي التي ذكرها الله
عز وجل في كتابه وقال وان المساجد لله فلا تدعوا مع الله احدا وهي الجبهة والكفان والركبتان
والابهامان ووضع الانف على الارض سنة ثم رفع رأسه من السجود فلما استوى جالسا قال الله اكبر
ثم قعد على فخذه الايسر قد وضع قدمه الايمن على بطن قدمه الايسر وقال استغفر الله ربي واتوب
اليه ثم كبر وهو جالس وسجد السجدة الثانية وقال كما قال في الاولى ولم يضع شيئا من بدنه على شيء
منه في ركوع ولا سجود وكان مجنحا ولم يضع ذراعيه على الارض فصلى ركعتين على هذا ويداه مضمومتا
الاصابع وهو جالس في التشهد فلما فرغ من التشهد سلم فقال يا حماد هكذا صل ومنها صحيحة زرارة
قال حكى لنا الامام ابو جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله فدعا بقدح من ماء فادخل يده اليمنى
فاخذ كفا من ماء فاسدلها على وجهه من اعلى الوجه ثم مسح بيده الجانبين جميعا ثم اعاد اليسرى في الاناء
فاسدلها على اليمنى ثم مسح جوانبها ثم اعاد اليمنى في الاناء ثم صبها على اليسرى فصنع بها كما صنع باليمنى ثم
مسح ببقية ما بقي في يديه رأسه ورجليه ولم يعدهما في الاناء وجه الدلالة في المنقول عن شيخنا الشهيد في الذكرى
انه نقل عنهم انه حين اكمل وضوءه قال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به بل في شرح الاربعين للمحقق
البهائي رحمه الله استدلال الشيخ رحمه الله ومن قال من علمائنا بوجوب الابتداء في غسل الوجه من الاعلى
به الا ان دعوى الاتفاق على انه قاله بعد فراغه ذلك ومنها قوله خذوا عني مناسككم حيث ان المراد به
خصوص افعال الحج اذ ثبت حين هذه لفظ المناسك حقيقة في خصوص ما ذكر والا فالمراد
من العبادات كلها ووجه افادة تلك الاخبار للاجمال انه لم يكن لبيان ما يعتبر فيها من الخصوصيات
المعتبرة في الفعل عندهم فقد علم اعتبار الخصوصيات مع خفائها علينا فلا بد من ترك التمسك بالاطلاق



مغالطة

كلام

منه ره

وبين حال الاعمي كحال الصحيحي بعينه والجواب عن ذلك ان الاخبار المذكورة مجملة في حد ذاتها بمعنى انها محتملة لارادة ما يقوله الاعمي وغيره وح فلا وجه لترك الحمل على المعنى الحقيقي بمجرد الاحتمال
ضرورة لزوم كون الصارف عن المعنى الحقيقي ثابتا بالبرهان ولا يترك بسبب الحمل على المعنى الحقيقي وبيان ذلك
ان قوله صلوا كما رأيتموني اصلي ان اريد به المماثلة في جميع الخصوصيات حتى مثل زمانه ومكانه ولبسه
وثيابه والوانها وغيرها كان الخارج عن حكمه اكثر من الداخل فيه فلا بد ان يكون المراد به المماثلة
في بعضها وهو محتمل لان يكون عين ما يقوله الاعمي من الاركان او الاجزاء الموجبة لصدق الاسم وغيره وح
فلا وجه لترك الاطلاق المستند الى المعنى الحقيقي ولعل ذلك من قبيل اكرم العلماء الا بعضهم مما يخصص او
تقييد بمجمل فان رجوع التخصيص الى العموم وكونه غير معلوم فلذلك يورث الاجمال في العام بخلاف ما نحن فيه
فان مصادمة الاخبار المذكورة للاطلاقات غير معلومة لما عرفت من احتمالها لما يوافق الاطلاق فيجب الحمل
على المعنى الحقيقي مجالها مضافا الى ان قوله صلوا يمكن ان يكون بفتح اللام وسكون الواو فيكون اخبارا
بصيغة الماضي ويرجع الضمير الى الملائكة يعني انهم صلوا ليلة المعراج بحضرته على نحو ما راه المخاطبون بصلي
وهذا الاحتمال وجدناه فيما حرر من تقريرات صاحب الرياض قدس سره وكذا قوله اعاد مكذا اصل
ان كان اشارة الى مجموع ما اشتمل من الواجبات والمندوبات وامر ابن لم يجبر العلم يكون جملة منها من
المندوبات الاعلى طريقة ارادة الكمال وذلك لا يوجب الاجمال في مسمى اللفظ الذي هو الواجب بخصوصها
وان كان اشارة الى جملة منها فهو لا ينافي التمسك بالاطلاق لاحتمال كونها خصوص ما يقوله الاعمي فلا
يعدل بذلك عن المعنى الحقيقي على ما عرفت وكذا قوله هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به لاشتماله
على ما هو مندوب قطعا وهو الاغتراف باليمين فلا يتجه ان يكون المراد الاشارة الى جميع الخصوصيات
سيما مع الخطر كون وضوئه من قدح مثلا فلا بد من ان يكون المراد الاشارة الى البعض وهو صالح لكونه
عين ما يقوله الاعمي هذا كله بالنسبة الى الاخبار المشتملة الاول واما الاخير فهو ما اشتمل على الامر
باخذ المناسك عنه فهو ايضا لا يمنع التمسك بالاطلاقات بوجه وذلك لان معناه ليس الا ان الامور
الشرعية يجب اخذها عن الشارع لا عن غيره ولا يجوز الاتيان بها على مقتضى الهوى ومن البين ان
الاعتبار وجهة الرواية الاخذ عنه يعم الاخذ بنفسه وبواسطة كما هو شان الحاضرين عنده والاخذ
من خطابات المنقولة عنه كما هو شان الغائبين والمعدومين فالتمسك بالاطلاقات اخذ عنه واحتمالا
في الالسن من ان مطلوب الشارع ليس الا الصحيح فكلما طلبت فشان العالم كان امر بقرينة على
ارادة الصحيح فيكشف تعلق الامر عن اندراج الصحة في الموضوع فمعنى قوله صل او صل صلوة صحيحة وح فكلما شك
على القول بالاعم في مدخلية جزء او شرط فلا بد من الاتيان به لكون الصلوة الصحيحة غير متيقنة الا بعد
الشرائط فيكون حال الاعمي كحال الصحيحي في كل ما امر به فلا يبقى مجال للتمسك بالاطلاقات لاجمالها
المرجح المسبب من اقترانها بالامر فينتفي الثمرة والجواب عن ذلك ان اريد بالصحة المامور به موافقة

مصادمة

بحث

الامر او اسقاط القضاء كما هو ظاهر اصطلاح الفقهاء ففيه اولا ان ذلك مما يترتب على الامر فلا وجه لادراجه في موضوع
المامور به حتى يترتب عليه الاجمال وان اريد بها استجماع الاجزاء والشرائط الذي هو لازم مساو للمطلوب
دار الامر بين التصرف في اللفظ بادراج اللازم المساوي في الموضوع حتى يصير اللفظ مجازا ومجملا وبين
التمسك باطلاق اللفظ والاستدلال به على كون مطلق المسمى عين المامور به ولا ريب ان هذا اولى
لاصالة عدم القرينة الموجبة لصرف اللفظ عن موضوعه الاصلي وهذا انظر ما لو قال المولى اضف جيراني
بعد ما قال لا تضف اعدائي فاذا شككنا في كون احد جيرانه من اعدائه اخذنا بعموم اللفظ وحكمنا بكونه
من اصدقائه استدلالا بابقاء اللفظ على موضوعه الاصلي بحكم الاصل على كون الامر باضافة الجيران
مطابقا للنهي عن اكرام الاعداء من حيث الحمل على كون الجيران ليس شيء منهم ولا ملتزم بادراج عنوان
كونهم ليسوا اعداء في موضوع اللفظ حتى يلزم المجاز والاجمال وهذا باب واسع اشرنا اليه فيما
تقدم ايضا هذا مع ان لنا ان نجيب بالنقض بالاطلاقات والعمومات التي وردت في المعاملات
كقوله تعالى اوفوا بالعقود ضرورة ان ما امر بالوفاء به منها ليس الا الصحيح فلو اعتبر الصحة في الموضوع
لزم الاجمال فيها وقضية ذلك عدم جواز التمسك بها مع انه قد استقر طريقة الفقهاء على التمسك
بها في مقام الشك فما هو الجواب فهو جوابنا خامسها انه يشترط في التمسك بالاطلاق المطلقات عدم ورودها
في بيان حكم اخر في الاطلاقات الواردة في الكتاب والسنة على وجهين لان الخطاب بالمطلق اما ان يكون
بعد بيان تفصيل المامور به كما في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فانه وقع في الكتاب
العزيز مكررا وقد وقع شيء منها بعد البيان قطعا واما ان يكون قبل بيان تفصيل العبادة المامور بها اما
الاول فمتعدد في مقام التاكيد وتجديد مقام الوعظ واما الثاني فهو على وجهين احدهما ان يكون
المراد بالخطاب مجرد تشريع الحكم ويكون التفصيل موكولا الى مقام اخر وذلك كما في امر الطبيب اولا المريض
بتناول الدواء فان المقصود به ليس الا توطينه بتناوله والا فليس كلامه هذا واردا مورد البيان
حتى يكون للمريض التمسك باطلاقه وتناول كل ما يسمى عليه انه دواء ثانيهما ان يكون المراد به اثبات
خاصية للمطلق بحكم عليه باعتبار ملاحظة الاجزاء والشرائط اجمالا مع علم كون المتكلم في صدد التفصيل
ولا اعطاء عنوان الاطلاق والاطلاقات العبادات مما لا يخلو عن كونه من احد القسمين فمن الاول قوله
تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ومن الثاني قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر وما في الخبر
الصلوة عمود الدين ان قبلت قبل ما سواها وان ردت رد ما سواها وخبر عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله
الصلوة في جماعة تفضل على صلوة الفرد باربع وعشرين درجة تكون خمسة وعشرين وغير ذلك من الايات
والاخبار واما الاطلاقات لما مر من انها واردة في اعطاء العنوان وبيان الاطلاق لكونها امورا ثابتة قبل
الشرع باصولها وخواصها فالاطلاقات الصادرة فيها من قبل الشارع امضاء لها فيتمسك بالاطلاق فيها بخلاف
العبادات فانها غير معلومة قبل الشرع اصلا وخاصية فلهذا لا يصلح الخطاب من الشارع في اصل

[illegible]

عدم وام

بعقود
فيه انه ان شك في المراد بالعقود قوله اوفوا
انما هو العقد الصحيح بقرينة الامر لكن الفرق
بين الصلوة وبين العقود ان الاول
من الالفاظ الشرعية وهي اسماء مخترعة

في اعطاء عنوان الاطلاق
وورودها في مقام حكم او
بخصوصه

سبق ما في

شرعيتها وقد عرفت ان حاصلها قلة الخطاب بها واردا مورد البيان وكثرة التقييد فيه شاهد على ذلك فانه
لو كان هذا البيان لم يجز الاتيان بالعموم او الاطلاق ثم تقييده بالمقيد لان مقام البيان يستلزم صدور
الخطاب على وجه التقييد اولا لا الاتيان به مجردا عن جميع القيود ثم الحاقها به بعد مضي زمان معتد به مع ان زمان
صدور الخطاب لم يكن فيه بيان جميع ما يشترط بما ورد الامر به من العبادات فكيف يتصور ان يكون في مثل ذلك
الزمان الغير القابل للبيان بصدده وكذا كثرة التكرار فانها مما تفيد ان الخطابات من قبيل وعظ [illegible] المقصود
به التوطين للعمل من دون تعرض لبيان المفصل وكذا وقوع الخطابات بين العامة والخاصة فان ذلك مما يدل
على عدم كونها في مقام البيان والا لحفظوها كما يحفظها الخواص اهتمام الناس بضبط ما صدر عنه مضافا الى ما
روي عن الباقر (ع) ان عمار بن ياسر رض قال يا رسول الله اجنبت الليلة ولم يكن معي ماء قال كيف
صنعت قال طرحت ثيابي وقمت على الصعيد فتمعكت فيه فقال (ص) هكذا يصنع الحمار انما قال الله عز
وجل فتيمموا صعيدا طيبا فضرب بيديه على الارض ثم ضرب احديهما على الاخرى ثم مسح بجبينيه
ثم مسح كفيه كل واحدة على الاخرى مسح باليسرى على اليمنى واليمنى على اليسرى فان الاطلاق
الوارد في التيمم لو كان صادرا في مقام البيان لم يكن يخفى على عمار ما فهمه وكذا لو كان مقرونا بالبيان لم يقع
منه الغلط وبالجملة فبعد ورود مطلقات العبادات في مقام بيان حكم آخر لم يبق للتمسك بها على
القول بالاعم وجه سيما بناء على ما اختاره من كون المطلق حقيقة في الماهية المهملة وان اطلاقه على
الافراد حقيقة وان دلالته على العموم من باب العقل لا من باب الوضع اذ لا يتجه ح تحقق ان المراد
به العموم حتى يتمسك به في موارد الشك وقبل احراز ذلك لا وجه للتمسك به واما على مذهب الاكثر من اعتبار
الشيوع والانتشار في موضوع اللفظ فليس الامر بهذه المثابة وان كان وروده مورد حكم آخر يمنع من
التمسك به على ذلك القول ايضا الا ان الفرق انه لا يبقى التمسك بالاطلاق على مذهبنا من احراز وصف الشيوع
والانتشار واما على مذهبهم فترك العمل بالاطلاق انما يكون بعد تحقق وروده مورد حكم آخر فيمكن
البناء على افادته الشيوع والانتشار على مذهبهم عند الشك اعتمادا على اصالة الحقيقة وهذا الوجه مما اورده
شريف العلماء ره على التمسك بالاطلاقات بما ورد منها في العبادات وهو وجيه وح فلا يظهر ثمرة
بين القول بالصحيح والقول بالاعم على الوجه المذكور هذا وربما يذكر للنزاع ثمرة اخرى مترتبة على الاجمال والبيان
ايضا وذلك فيما لو وقع شيء من العبادات موضوعا لحكم وضعي فان الثمرة السابقة انما كان محلها ما لو وقع
شيء منها موضوعا للحكم التكليفي وبيان ذلك ان الفقهاء ذكروا ان لزوم وقف المسجد مشروط بتحقق صلوة فيه
كما ان وقف المقبرة مشروط بالدفن فيها فحينئذ نقول ان قلنا بالاعم اكتفي في اللزوم بوقوع صلوة فيه
على ما يراه الاعمي من دون الاحتياط الموقع للاتيان بما شك فيه من الاجزاء والشرائط نظرا الى صدق الاسم
ان قلنا بالصحيح لزم تحقق كون الصلوة الواقعة فيه صحيحة ولما قلنا الصلوة الواقعة فيه صحيحة وانما قيدنا
الصلوة الواقعة بما يراه الاعمي بعدم الاحتياط الموقع في مقام العمل لانه لو اوقعها على وجه الاحتياط تحقق الصلوة

تقرير الثمرة ان لزوم وقف المسجد يتوقف على اتيان صلوة فيه فالاعمي يقول ان الصلوة الفاسدة صلوة فالاتيان بها يوجب لزوم الوقف والصحيحي يقول انها ليست بصلوة فلا يوجب الاتيان بها لزوم الوقف وتقرير المناقشة ان المعتبر اتيان الصلوة في المسجد في لزوم [illegible] انما المعتبر ذكره في باب كون المسجد وقفا للعبادة فيكفيه عبارة عن الاشتغال بالعبادة فيه والصلوة الفاسدة قد اشتملت على الاذكار والسجود

على القولين العلم بالصحة بل الواقعها على طريقة الاحتياط مع عدم اعتقاده بوجوبه تحقق على القولين
وانتفت الثمرة ويمكن المناقشة في هذه الثمرة ايضا بان مراد من اعتبر في لزوم الوقف وقوع
الصلوة انما يريد وقوع صلوة قصد فاعلها بالاتيان بها ايقاع العبادة الخاصة سواء وقعت
على وجه الصحة في الواقع ام لم تقع لكن لم يعلم فسادها فموضوع الحكم في المقام انما هو هذا النوع
من الصلوة فلا يبتني الحكم ح على مسئلة الصحيح والاعم وذلك لما عرفت من ان الشارع رتب الحكم
في المقام على مثل الصلوة المذكورة وح فينتفي هذه الثمرة وربما يذكر في المقام ثمرة ثالثة متفرعة على
الاجمال والبيان ايضا اشار اليها الفاضل القمي ره وهي انه لو نذر ان يعطي من رآه يصلي درهما فعلى
القول بالاعم يبرء لو ان يعطي من رآه يصلي صلوة الاسم واما على القول بالصحيح فلا بد له من التفحص والتفتيش
عن مذهبه واما البناء على الحمل على الصحيح لقاعدة حمل فعل المسلم على الصحة فقد تقدم الكلام عليه ويمكن
المناقشة فيها ايضا بمثل ما مر بان يقال ان الظاهر من حال الناذر انه قصد اعطاء من اتى بالصلوة بنية
الاتيان بالعبادة الخاصة سواء كانت مطابقة للصحيح في الواقع ام لا مع عدم العلم بالفساد ومن هذا القبيل
الايتمام فانه منوط بايقاع الامام الصلوة على وجه الاتيان بالعبادة المخصوصة فالحاصل ان موضوع الحكم
الشرعي في المقامات المذكورة هي الصلوة المأتي بها بعنوان الاتيان بالعبادة المخصوصة مع عدم تحقق
الفساد فلا يبتني ذلك على مسئلة الصحيح والاعم ولا الى قاعدة حمل فعل المسلم على الصحة وبذلك يرتفع ما ذكره
من الثمرة ومن جملة الثمرات المترتبة على ما ذكر ايضا ما يتصور فيما لو شككنا في كون شيء واجبا نفسيا او غيريا وذلك
على وجوه احدها ان نعلم وجوبه ونشك في كونه واجبا نفسيا او غيريا كما في غسل الميت فانهم اختلفوا في كونه
واجبا نفسيا او غيريا ثانيها ان نعلم انه واجب نفسي لكن نشك في كونه مع ذلك واجبا للغير يعني كونه شرطا
لركن الاسلام اذ كان نشك في كونه واجبا غيريا مع علمنا بكونه واجبا نفسيا ثالثها ان نعلم انه واجب غيري و
نشك في كونه مع ذلك واجبا نفسيا كالموالات في الوضوء فان بعضهم ادعى كونها من قبيل الواجب النفسي ايضا
كصاحب الرياض ره فانه قال والمراد بالوجوب هنا معناه الشرعي لا الشرطي خاصة كما ربما يتوهم من ادلتها
وكالوضوء والغسل عند بعضهم فانه ادعى كونهما من قبيل الواجب النفسي مع كونهما واجبين للغير فاذا وقع
الشك في وجوب ما ذكر لنفسه بعد العلم بكونه واجبا للغير كان مثالا لما نحن فيه وبيان الثمرة في المقام يتحقق
بتفصيل الوجوه المذكورة فنقول اما الاول وهو ما لو علمنا بالوجوب وشككنا في كونه نفسيا او غيريا فان
قلنا بالاعم كان اللازم فيه التمسك باطلاق لفظ العبادة في نفي ما شك في شرطيته فينتفي الوجوب الغيري
ويثبت الوجوب النفسي للعلم الاجمالي بتحقق احدهما فاذا انتفى الغيري ثبت النفسي لا محالة لا يقال ان
نفي احد طرفي العلم الاجمالي لا يفيد ثبوت الآخر لان ذلك انما هو فيما اذا كان النفي بالاصول فانه لا يثبت
اللوازم والملزومات والمقارنات الاتفاقية بخلاف الادلة الاجتهادية فانها تثبت جميع ذلك والنفي
فيه من هذا القبيل وان قلنا بالصحيح فلا يجوز لنا ان نكون متوقفا عند الشك في الاجزاء والشرائط هو
الحبا

اما البرائة اما على الاول فلابد من البناء على كونه واجبا للغير لان هناك اصلين يحصل من اجتماعهما اثبات الوجوب الغيري ونفي الوجوب النفسي والاحتياط بعد كونه واجبا للغير لما عرفت من كون الكلام على تقدير البناء على الاحتياط عند الشك في الاجزاء والشرائط والبرائة من الوجوب النفسي تقتضي لمكان الشك فيه واما على الثاني كما هو المختار عندنا فقد قيل ان نتيجة القول بالبرائة عند الشك في الاجزاء والشرائط انما هو الاحتياط في هذا المقام لان البرائة من الوجوب النفسي يسلم لمكان الشك في التكليف وقد بنينا على البرائة عند الشك في الاجزاء والشرائط وح فيتعارض الاصلان بملاحظة العلم الاجمالي فيتساقطان فلابد من الرجوع الى الاصل والبرائة فيهما الا الاحتياط لمكان العلم اجمالا لا بتحقق الوجوب على هذا المذاق الاكثر وجيز حيث انهم يعتبرون العلم الاجمالي مطلقا واما على مذاقنا فهو مما لا نتم لانا لا نعتبر من حيث هو علم اجمالي ولا نبالي بمخالفته الا اذا كان هناك خطاب تفصيلي يستلزم مخالفة العلم الاجمالي مخالفته كما في الانائين المشتبهين فان مباشرتهما معا يستلزم طرح الخطاب بالاجتناب عن النجس والمراد بالخطاب التفصيلي هو الامر او النهي المتعلق بعنوان خاص يتحقق بمخالفة العلم الاجمالي مخالفته بخلاف المفاهيم المنتزعة من الخطابات فانها لا تعد خطابات تفصيلية واذا انتفى الخطاب التفصيلي اعملنا كل اصل في محله فندفع كلام المخصوص بالاصل الا اذا كان يستلزم اعمالهما مخالفة العلم التفصيلي ففي المثال المذكور لو شككنا في كون غسل مس الميت واجبا نفسيا او غيريا فاذا دخل وقت الصلوة كان اللازم وجوب الاتيان به لو كان قد تحقق انه واجب غيري لمكان وجوب ما هو مقدمة له لكن لما كان مشكوكا في المقام نفيناه بالاصل ولو حصل الظن بكون لحال الذي ضيق المكلف او آخر زمن الامكان كان اللازم وجوب الاتيان به لو كان نفسيا على ما هو مقتضى القاعدة من تحقق الواجبا الموسع بظن المكلف كونه حال الذي هو فيها آخر زمن الامكان لظن الموت او غيره ولكن لما كان وجوبه النفسي مشكوكا فيه نفيناه بالاصل ايضا لانتفاء الخطاب التفصيلي بعنوان خاص يتحقق مخالفته بمخالفة العلم الاجمالي بخلاف المفاهيم المنتزعة من الخطابات فانها قد تعد خطابات تفصيلية واما انتفى الخطاب التفصيلي فهو لكون الوجوب النفسي او الغيري وان كان هنا ما ينتزع منه الوجوب لان ذلك لا يعد خطابا تفصيليا فلا يلزم من تركه عند الصلوة مخالفة الخطاب وكذا لا يلزم من تركه في آخر زمن الامكان بمجرده مخالفة بل لا يتصور مخالفة الخطاب التفصيلي في ذلك الا بالحكمة عند العلم اجمالا بثبوت احد الامرين مطلقا كما هو المعتبر في محله ولا يلزم مما ذكرنا مخالفة الخطاب التفصيلي من اعمال الاصليين كما لم يلزم من اعمالهما مخالفة العلم التفصيلي واما اذا استلزم اعمالهما ذلك لما لزم الاحتياط فلا يبقى محيص من الاتيان بالواجب في ذلك كما اذا دخل وقت الصلوة مع ظن المكلف الموت في المثال المذكور فلا بد من الاغتسال لمس الميت لانه ان كان واجبا نفسيا فقد تضيق وقته وان كان واجبا غيريا فقد توجه اليه الامر بالاتيان بذي المقدمة فيجب لاجل الاتيان به لئلا يلزم من نفي التكليف بالاصل لان اعمال الاصل في ترك الاغتسال مع العلم الاجمالي يستلزم المخالفة للعلوم تفصيلا واما الثالث فهو لو كان وجوبه النفسي معلوما والشك انما هو في كونه مع ذلك واجبا للغير فعلى القول بالاعم يتمسك في نفي الوجوب للغير فيه باطلاق لفظ العبادة والمفروض تحقق العلم بالوجوب النفسي والكلام فيه وعلى القول بالصحيح

لابد من الرجوع الى الاصل من الاحتياط او البرائة كل على مذهبه عند الشك في الاجزاء والشرائط واما الثالث وهو ما لو كان وجوبه الغيري معلوما والشك انما هو في الوجوب النفسي فالاعمي لا يتمسك في نفي الوجوب النفسي فيه بالاطلاق لان الاطلاقات انما تؤثر فيما يتعلق بمتعلقاتها دون الواجبات الخارجية الغير المرتبطة بها والمفروض ان وجوبه الغيري معلوم فينفي وجوبه النفسي بالاصل وكذا الحال على القول بالصحيح ومن جملة الثمرات المتفرعة على الاجمال والبيان ما اذا علم شرطية شيء للعبادة وشك في كونه شرطا واقعيا او كونه شرطا علميا فان لم تثبت الشرطية باللفظ وانما ثبتت بدليل لبي فلزم على القول بالاعم التمسك باطلاق اللفظ في نفي ما زاد على الشرط في صورة العلم لان تقييده بالشرط الواقعي يستلزم زيادة التقييد من حيث لزوم مراعاة الشرط في صورة العلم وغيرها بخلاف تقييده بالشرط العلمي فلا يستلزم التقييد الا بالنسبة الى صورة العلم وظاهر ان ارتكاب التقييد كلما كان اقل فهو اولى وعلى هذا فيثبت كونه شرطا علميا واما الصحيحي فلابد له من الرجوع الى الاصول وان ثبتت الشرطية بدليل لفظي كان اطلاق لفظ الشرط حاكما على اطلاق لفظ العادة على القول بالاعم فيحكم بكونه شرطا واقعيا يلزم مراعاته في صورة العلم وغيرها وفي حكم الصحيحي بل هو اولى بالتمسك باطلاق الشرط اذ ليس له اطلاق يقتضي بالنسبة الى نفس العبادة لكون اساميها مجملة عنده ومن جملة الثمرات المتفرعة على ما ذكر من الاجمال والبيان ما اذا علم شرطية شيء ولم يعلم كونه شرطا في حال الاختيار او في حال الضرورة ايضا والكلام في هذه الثمرة هو الكلام في سابقتها فمع عدم ثبوت الشرط بدليل لفظي يتمسك الاعمي في نفي ما زاد على صورة الاختيار من الاشتراط باطلاق لفظ العبادة ويرجع الصحيحي الى الاصول ومع ثبوت الشرطية بدليل لفظي فاطلاق لفظ الشرط على الاطلاق المشروط وفي حكم الصحيحي بل هو اولى بالاخذ باطلاق الشرط لتطرق الاجمال عنده الى اسامي العبادات ومن جملتها ما لو ثبت جزئية شيء وشك في كونه جزء في حال الاختيار او كونه جزء مطلقا ولو في حال الضرورة فان كان ثبوتها بدليل لفظي اخذ باطلاقه على القولين وان كان بدليل لبي تمسك الاعمي باطلاق لفظ العبادة في نفي الجزئية في حال الضرورة فيختص في حال الاختيار ومما يذكر ثمرة في المقام انه لو ثبت جزئية شيء وشك في كونه جزء ركنيا او غيره فيتمسك باطلاق لفظ ما دل على الجزئية بالنسبة الى حال الذكر وغيره ان ثبت جزئيته باللفظ فانه لو كان ركنا لزم مراعاته في الحالين بخلاف ما لو كان جزء غير ركني فانه لا يلزم مراعاته الا في حال الذكر والاطلاق يقتضي اعتباره فيهما ولا يتفاوت الحال في ذلك بين القول بالصحيح وبين القول بالاعم وان ثبت جزئيته بدليل لبي فعلى القول بالاعم يتمسك في نفي الجزئية في حال السهو باطلاق الفاظ العبادات وعلى القول بالصحيح يرجع الى الاصول وفيه ان الركن ليس الا عبارة عن الجزء غاية الامر ان بعض الاجزاء مما قد جعل عند الشارع عند السهو والذهول وذلك هو الجزء الغير الركني وبعضها مما ليس بهذه المثابة فهو الركن لا ان الركن جزء في حال الذكر وغيره وان الجزء الغير الركني جزء في حال الذكر وبعبارة اخرى ان المستفاد منه كونه جزء في حال الذكر فقط فينتفي جزئيته في غير تلك الحال باطلاق لفظ العبادة بالسهو ليس بمعتبر في الموضوع وقد ثبت تقييده باشتماله على ذلك الجزء فعلى هذا

كاطلاق اللفظ الاتياني منزلة افادة ان الشارع قد عفى عن هذا الجزء في حال السهو لما عرفت من كون السهو
غير معتبر وانه ليس سقوط الجزء في حال النسيان الا من باب العفو وهذا بخلاف صورة الشك تحقق معنى العفو
يستلزم كونه جزء ويتوقف عليه وصحة الشك في كون ثبوت الجزء مما يختص بحال الاختيار وكونه مما
يعتبر في حال الاضطرار ايضا وذلك لكون الاضطرار معتبرا في الموضوع فالقيام جزء لصلوة المختار دون المضطر
فعند الشك في جزئية شيء مطلقا او في حال الاختيار يمكن التمسك باطلاق اللفظ في نفي تحقق التقييد
بالنسبة الى حال الاضطرار ايضا لكون ذلك تقييدا زائدا يدفع احتماله اللفظ على الاطلاق بالنسبة الى
ذلك التقييد وح فلا يتجه الثمرة المذكورة مثل ما ذكره بعض الفضلاء المعاصرين للنزاع في المسئلة ثمرتين
وادعى انه لم يسبقه اليهما احد من الاعلام احدهما انا ان ابنينا كون الامر بالشيء نهيا عن ضده الخاص وعدمه
فلا كلام وان قلنا هناك بالتوقف ظهر الثمرة بين القولين وبيان ذلك ان الضد الخاص مانع عن المامور به
وعدم المانع شرط فمع التوقف يقع الشك في صحة عدم الضد الخاص في المامور به فعلى القول بالاعم يتجه دفعها
بالاطلاق بخلاف القول بالصحيح فلا بد من الرجوع الى الاصل وذلك كالامر بالصلوة بالنسبة الى الاكل مثلا وكذا
يقع الشك في بعض الاحيان في مخلية ارتفاع الامر بالضد في الامتثال بالضد الاخر اذا كان مامورا به فحكم ذاته
مثلا اذا امر الشارع بازالة النجاسة عن المسجد ولا نقول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الصلوة لم يحصل لنا
الشك في ان لارتفاع الامر بالازالة بايجادها مدخلا في تحقق الامتثال بالامر بالصلوة في حصول تمامه لا
فان قلنا بان اسامي العبادات موضوعة للاعم نفينا الاشتراط بالاطلاق وان لم نقل بذلك بل قلنا بكونها للصحيح فلا
من الرجوع الى الاصول وشمول الكلام في الامر بهما [illegible] انتهى ملخصا وانت خبير بان ما ذكره وان كان لا باس به الا انه من جزئيات
ما شاع وذاع وملأ الدفاتر والاسماع من ان نزاع ارباب القولين انما يثمر اذا وقع الشك في الاجزاء و
الشرائط فهو من فروع الاجمال والبيان فلا وجه لنفي سبق تنبيه احد من الاعلام والافاضل السابقين عليه ان نزاعهم
يثمر في مسئلة اجتماع الامر والنهي فان نزاعهم هناك انما هو في الصغرى بمعنى ان الامر يتعلق بالطبايع
بشرط الوجود حتى يمتنع اجتماع الامر والنهي اذ على هذا التقدير يكون اجتماع الامر والنهي مستندا الى الامر
بامر شيء واحد شخصي ونهي عنه او انه يتعلق بها لا بالاعتبار المذكور غاية الامر ان الافراد مقدمات ايجادها
في الخارج حتى يصح القول باجتماعهما ولا ريب ان الصحيح انما يكون صحيحا بشرط الوجود الخارجي اذ لا يكاد يتحقق صلوة
الصحيحة يتصور ما في الذهن ابدا فاللفظ على القول بالصحيح موضوع للطبايع الخارجية بشرط وجودها فلا بد من النزاع
في عدم جواز اجتماع الامر والنهي من القائلين بالصحيح بل لا بد لهم من الاطباق على عدم الجواز لما عرفت فينحصر النزاع
هناك في القول بالاعم لكون الموضوع له هو الطبيعة المطلقة وح من قال منهم بان الامر انما يتعلق بالطبايع بشرط
وجودها الخارجي ذهب الى عدم الجواز ومن قال منهم بانه يتعلق بها لا بالاعتبار المذكور ذهب الى الجواز ويرد عليه
امران احدهما ان بناء جواب النزاع على القول بالاعم مستمسكا بان اللفظ على القول به موضوع للطبيعة مما لا وجه له
لان النزاع في مسئلة اجتماع الامر والنهي انما يبتني على كون المطلوب هو الطبيعة المطلقة او بشرط الوجود والاصل

فيه انه لا فرق بين المقامين اذ كما ان الجزء في حال الاختيار جزء على مذاق هذا المجيب فكذا في حال الاضطرار فالفرق بين الموضعين ليس على ما ينبغي فان قلت ان في حال الاضطرار لا شرطية لعدم تعقل الخطاب بخلاف حال النسيان فان القبيح توجه الخطاب قلت انه مكابرة بل الشرطية ان ثبتت حال النسيان من دون تنجز فكذا في حال الاضطرار فهما سواء في ثبوت الجزئية فيهما و توقف التنجز على زوال العذر من النسيان والاضطرار منه
من ابن المصنف (ظله)

الوجود الخارجي

لا يكون الموضوع له لاحد الامرين على ما هو محل الكلام في مسئلة الصحيح والاعم والشك ان المطلوب هو الصحيح
على القول بالاعم ايضا فمجرد الوضع للاعم لا يكفي في تشييد ما هو بصدده من ابتناء النزاع هناك على القول
بالاعم الثاني ان المنع من جريان النزاع في اجتماع الامر والنهي على القول بالصحيح تمسكا بان الموضوع له ليس
الا ما هو المقيد بالوجود الخارجي مما لا يتم ايضا لان المقيد بالوجود الخارجي انما يمتنع اذا كان التقييد بالوجود
الشخصي اذ هناك يتحد الشيء الواحد الشخصي يمتنع ان يكون مطلوبا للآمر ومبغوضا له واما اذا كان التقييد
بالوجود على وجه كلي حتى يكون المقيد صالحا للوجود في ضمن افراد كثيرة فلا وجه لمنع جريان النزاع فليس
النزاع في الصغرى وان ذكره بعضهم وسيجيء تفصيل القولين في محله ان شاء الله تعالى هذا تمام الكلام
في ثمرة النزاع بين القول بالصحيح والقول بالاعم مطلقا اي بالنسبة الى الاجزاء والشرائط واما الثمرة بينه
وبين القول بالاعم بالنسبة الى الشرائط فقط فهي انه يتمسك بالاطلاق في نفي ما شك في شرطيته دون ما شك في
جزئيته فيأتي هنا جميع ما ذكر بالنسبة الى الشرائط من الثمرات لكن لا بد من التمييز بين الجزء والشرط على هذا
القول حتى يرجع الى الاصول في الاول لكونه كالصحيح بالنسبة اليه ويتمسك بالاطلاق في نفي ما شك فيه
من الثاني والتمييز بين الامرين في غاية الاشكال كما صرح به الفاضل القمي ره ايضا ثم يمكن ان يستند
في ذلك الى معيار ينفع في غالب الموارد وهو ان يلحظ الخطابات الشرعية فما عثر فيها على ما يدل على
كون ذلك الشيء لباسا للعبادة حكم بكونه شرطا وما لم يكن كذلك عد جزء وذلك كما في قوله لا صلوة
الا بطهور ولا صلوة الا الى القبلة فانه يستفاد من ذلك ان للصلوة امر مستقل وكل من الطهور والاستقبال
لباس لها واما قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فهو مما خرج بنسج الباقي وكذا امثال ذلك من الخطابات
التي يستفاد منها كون الامر المشكوك فيه لباسا وان لم تكن على خصوص هذه الحيثية التركيبية والفرق بين
الجزء والشرط مما يترتب عليه ثمرات كثيرة فمنها ما ذكر وهو انه يصح التمسك في نفي الشرط باطلاق اللفظ
دون الجزء ومنها انه يشترط في الجزء ما يشترط في الكل بشرط في اجزاء الصلوة الطهارة والستر و
الاستقبال وغير ذلك بخلاف الشرائط ومنها انه لو فرض المشكوك الجزئية والشرطية في اخر الصلوة جرى بناء
على الشرطية قاعدة الشك بعد الفراغ دون الجزئية فلا تجري بناء عليها تلك القاعدة ثم بعد
عدم امكان استفادة التمييز من الخطابات الشرعية فلا معيار يرجع اليه في ذلك من الاصول وغيرها ثم يدفع
ما يختص به احدهما من حكم زائد على حكم الاخر بالاصل سواء كان هو الشرط او الجزء وان لم يجد بعد شرطا
يزيد على الجزء من جهة الحكم في الخارج فينفى بالاصل في المثال المذكور الطهارة والستر وغيرها الاصل
المشترك ما وضع لاكثر من معنى لا بملاحظة واحد مع عدم الهجر فقيد الوضع متعلق باكثر من معنى لاخراج
متحد المعنى لاخراج متحد المعنى سواء وضع لمعنى مشترك بين كثيرين كما في المشترك المعنوي ام لغيره كما في
الالفاظ الموضوعة لمعنى جزئي وقولنا لا بملاحظة واحد لاخراج ما وضع بالوضع العام لمعان متعددة
شخصية فانه على القول بوجوده كما هو طريقة المتاخرين من جملة متحد المعنى ولكن لما كان مثلا

في الاشتراك

الوضع لمتعدد المعاني لكلي هو عنوان لوضعه للجزئيات مع كون لا اشتمالها باعتبار اندراجها تحت ذلك الكلي ف
انصافها به كما في لفظ هذا فانه وضع لخصوصيات المفرد المذكر المشار اليه باعتبار كونها مصورة بذلك
العنوان ومندرجة تحته اخص من قولنا الالفاظ لواحد منها من جملة تشمل المعنى بل هو مما تعدد فيه الوضع في
الحقيقة الخلاف الى اوضاع متعددة تجعل الافراد الموضوع لها فالفرق منحصر في وحدة الالفاظ وعدمها
فان المشترك ايضا قد يقع فيه الوضع على نحو الاجمال كما لو قال وضعت لفظ احمد لكل من في البلد انه من قبيل
وضع المشترك لا الموضوع بالوضع العام لمعان خاصة للمترادفات من حيث وحدة الالفاظ وهو كون الوضع لكل
من المعاني الخاصة باعتبار اندراجها تحت الكلي وكون الاشتمال فيها من تلك الجهة الوضع لكل منها وهذا
المثال ليس من حيث كونه متصفا بالوصف العنواني الذي هو سكنى ذلك البلد بل من حيث الخصوصية بنفسها
لكن اجمل في الوضع لتعذر التفصيل او تعسره فلا يستعمل لفظ احمد في كل واحد منهم من حيث كونه من جملة
الساكنين في البلد بل وربما لا يخطر ذلك ببال احد بخلاف لفظ هذا فانه انما يستعمل في معناه باعتبار كونه مشارا
اليه وقولنا مع عدم الهجر لاخراج المرتجل والمنقول فانه وان تعدد الوضع فيهما لكن لما كان ذلك بسبب الهجر لم يكونا
من قبيل المشترك وتعدد الوضع لكن يعتبر فيه زيادة على وقوع الهجر فيهما دون ما ذكره بعضهم كون
المرتجل من قبيل المشترك فعلم من ذلك الفرق بين المشترك وبين المنقول والمرتجل واما الفرق بينهما فهو
ان الاول ما اخذ من المعنى الاول ووضع للثاني مع ملاحظة المناسبة بين المعنيين بخلاف الثاني فانه
انما وضع للمعنى الاخير ولم يلاحظ المناسبة بينه وبين المعنى الاول كما في جعفر فانه جعل علما للرجل بعد
ما كان موضوعا للنهر الصغير وبهذا ظهر فساد ما قيل ان المشترك هو ما لم يلاحظ فيه المناسبة بين المعنيين
ولا علم بها والمنقول هو ما لوحظ فيه المناسبة بين المعنيين والمرتجل هو ما لوحظ فيه عدم المناسبة بينهما
وذلك لان الافعال تتبع الدواعي المعتبرة عند العقلاء وملاحظة عدم المناسبة مما لا يكون كذلك فلا يصح
لو صدر من الواضع العاقل مع انا نجد عدم تحقق ذلك فيما عددناه من المرتجل من الالفاظ فنرى انهم يضعون
اللفظ من دون ملاحظة عدم المناسبة كما في نحو جعفر فانه ربما لا يخطر ببال الواضع كونه موضوعا للمعنى الاول
فضلا عن ملاحظة عدم المناسبة ويخرج بما ذكرنا من التقييد بعدم الهجر ما لو هجر احد معنيي المشترك او ما زاد
على الواحد من معانيه بحيث يخص تحلل المعنى فانه ليس من المشترك وان كان منه سابقا اذا عرفت ذلك
فاعلم ان الكلام فيما نحن فيه يقع في مقامات الاول في امكانه وفيه قولان احدهما اثباته واستدل عليه بان
الوقوع الذي هو اخص من الامكان لان تحقق الخاص يستلزم تحقق العام وثانيهما قاعدة الامكان التي
ذكرها في السند جملة من الاواخر حاكين اياها عن الشيخ ابي علي بن سينا معبرين عنها بقولهم كل ما شككت
امكانه وامتناعه فذره في بقعة الامكان وقد وقع الاستناد فيها منهم الى وجوه احدها الاستقراء و
بيان ذلك ان الامكان عبارة عن تساوي طرفي الوجود والعدم والامتناع مفتقر الى ترجيح الثاني
بل الى وجوبه وذلك امر زائد شكوك فيه فيستصحب عدمه ودفعه بان كلا من الامكان والامتناع قسيم الآخر

فليس

فليس هناك حالة سابقة حتى تستصحب فان الامتناع ليس منقلبا عن الامكان فهو نحو من الاحوال
حتى يستصحب عدمه عند الشك ثانيها الاستقراء وبيانه يتضح على جنس الامكان ان الامكان العام لفردين
احدهما الوجوب والآخر الامكان الخاص والامتناع ليس الا واحدا فاذا شككنا في شيء الحقناه بالغالب
والثالث ان افراد الممكنات اكثر واغلب من افراد الممتنعات والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب فيحكم فيما شك
في امكانه وامتناعه بالامكان الذي هو مقتضى الالحاق بالاغلب ولكن يتجه على الاولين ان المشكوك فيه انما
هو الامكان الخاص فانه الذي يقع الشك بينه وبين الامتناع وليس الواجب مما يشك بينه وبين غيره و
ظاهر ان الامكان الخاص مما ليس له نوعان وانما هو نوع واحد كالامتناع ولو سلم فتحقق الغلبة
بالشيء مما يلحق بالجزئيات لان الغلبة انما تتحقق بملاحظة افراد الكلي ووجدانها على صفة بحيث لا يرى
غير تلك الافراد او يرى نادرا ملحقا بالمعدوم كما يكشف عنه تمثيلهم بسواد الزنجي مضافا الى ان اثبات المسألة
الاصولية التي هي امكان الاشتراك بالغلبة التي هي اضعف الامارات ضعيف كضعف اثبات امكان
التجزي في باب الاجتهاد بها فانه مما لا وجه له عند من يقول باعتبار الظنون الخاصة كما هو الحق ويتجه على
الثالث ان الممتنعات ليست بحيث يعرض الحاصر حتى يعلم ان الممكنات اغلب من الممتنعات ثم انها كما نسب الى العقلاء فانهم
كلما شكوا في شيء نوا على امكانه كما نجد ذلك من عملهم في الخارج وفيه ان بناءهم على ذلك فيما نحن
فيه غير ثابت لان ما نحن فيه عبارة عن الشك بين الامكان والامتناع واستقرار بناء العقلاء في المفروض على
تقديم الامكان غير معلوم وكل ما وجدنا فيه انهم يبنون على امكانه انما هو من قبيل الشك بين الوجود والعدم
فاذا اخبر مخبر بوجود مركب للدخان ونحوه مما لا يشكون في امكانه بل امكانه مركوز في اذهانهم قالوا انه ممكن
ويريدون بذلك عدم المبادرة الى الانكار ولا التصديق بغير بينة وحاصله يعود نفي الامتناع فلا ربط
له بالامكان الخاص كما هو مقصود القائل بالامكان كما عرفت وعلى ما استدلوا به لاثبات القاعدة هذا
كله مضافا الى ان نسبة ما ادعوه الى ابن سينا ليست في محلها اذ لم يدعه هو ولا غيره من الحكماء نعم قال في
الاسفار نسبة الى الحكماء انهم يقولون كل ما قرع سمعك من غرائب عالم الطبيعة فذره في بقعة الامكان
ما لم يذدك عنه قائم البرهان وقال فيها ايضا قال الشيخ الرئيس ان ما لا برهان على وجوده ولا على
لا ينبغي ان ننكر وجوده ويستبعد استبعاد من يترك في بقعة الامكان اي الاحتمال العقلي لا انه نعتقد امكانه
الذاتي كيف ومن اقواله ان من تعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن فطرة الانسانية انتهى وكذلك
خير ان هذا ليس الا عبارة عن التوقف وهو غير ما رام صاحبنا اثباته واوضح من ذلك ما ذكره الشيخ الرئيس
في اخر الاشارات بقوله نصيحة اياك ان يكون تكيسك وتبرؤك من العامة هو ان تتبرى منكرا لكل شيء فذلك
طيش وعجز وليس الخرق في تكذيبك ما لم يستبن لك بعد جليته دون الخرق في تصديقك بما لم تقم بين يديك
بينة بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وان ازعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تتبرهن استحالته
لك فالصواب ان تسرح امثال ذلك الى بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان انتهى وقال سلطان

المصنفين ثم في شرحه بانصر قول ابن برى لراى اعرضوا له واقبل فيما والطيش الزرق والخضرة والحرقة ما
يقابل الزرق وبرحت المانحبراى انفشها واحملها وداد اى طرح والغرض من هذه النصيحة انتهى عن غاب
المتعلمين الذين يرون انكار ما لا يحيطون به علما وحكمة وفلسفة والتنبيه على ان انكار احد طرفى الممكن
من غير علم ليس الى الحق اقرب من الاقرار بطرفه الاخر من غير بينة بل الواجب في هذا المقام التوقف انتهى كلامه
رفع مقامه وثانيهما تفسير المصير اليه تمسّع والمراد بالشناعة ليس هو الشناعة الذاتية بل الشناعة بالعرض
بمعنى منافاة الحكمة وقد اشار الى هذا القول في المعالم بقوله وقد احاله شرذمة واحتجوا بانه لو وقع فاما ان
يستعمل مع القرينة او بدونها فعلى الاول يلزم التطويل بلا طائل اذ لو وضع اللفظ لما يراد بالقرينة بخصوصه لم يفتقر
الى انضمامها معه اذ ربما تخفى القرينة فيؤدى الى فوات المقصود وعلى الثانى يلزم الاجمال المستلزم للاخلال بالفهم
وكلاهما مناف للحكمة دفعه وثانيا ان يبنى على كون الواضع هو الله سبحانه او من يستحيل عليه منافاة الحكمة من الانبياء
والاولياء وذلك ممنوع بل الموجود في السير وفي كتب اللغات ان واضع لغة العرب هو يعرب بن قحطان
وثانيا ان منافاة الحكمة ممنوعة اذ ربما يتعلق الغرض بالاجمال ليخفى مقصوده على غير المخاطب من الحاضرين
وان تخفى عليه ايضا بعينه لتحقيقه ذلك اذ قد يتعلق الغرض الى القاء الكلام الى المخاطب على التجميل لخوف
او غيره مع كونه مما لابد من اخفائه على غيره فيلقى الكلام اليه مجملا حتى يسئل المخاطب عن تفسيره عند ارتفاع
المانع هذا اذا استعمل بغير قرينة واما معها فقد يكون المقام مقتضيا لاطالة الكلام مع كونه موجبا
لامكان تكثير المجاز بعلاقة كل من المعنيين الموجب للتوسع في اللغة وخفاء القرينة ممكن للاكتفاء بالواضحة
القرينة الواضحة وثالثا انه قد يتم ذلك من جهة تعدد الواضع وعدم اطلاع كل منهم على وضع الاخر
الثانى في وقوعه والدليل عليه انا وجدنا الفاظا مستعملة في اكثر من معنى كما نص عليه اهل اللغة كالقرء
في الطهر والحيض والعين في الجارية والباصرة وعسعس في اقبل وادبر وليس هناك قدر مشترك حتى يكون
من قبيل المشترك المعنوى ولا علاقة مصححة ولو في بعضها لكونه كاذبا في الاثبات في المجاز وح فيحكم بكون
الاستعمال دليلا على الحقيقة فاذا كان حقيقة في الجميع على سبيل الخصوصية ثبت الاشتراك ونحن في مثل
المقام موافقون للسيد المرتضى رضى الله عنه في كون الاستعمال دليلا على الحقيقة فان قلت يحتمل ان يكون
كل من المعنيين مجازا عن معنى موضوع له اللفظ فيكون مجازا بلا حقيقة وح فلا يثبت الاشتراك وكذا
لو كان بالنسبة الى المعنيين منقولا من ثالث قد هجر فيمكن الايراد بذلك ايضا لكون اللفظ منقولا لمكان
الهجر والاشتراك لابد فيه من عدم وقوع الهجر فلا يكون اللفظ مندرجا في عنوان المشترك بل في المنقول الا ان
يقال باعتبار الجهتين في اللفظ فهو بالنسبة الى المعنى المهجور منقول وبالنسبة الى المعنيين الموجودين مشترك
فلا يتجه الايراد به ولكن السيد الاستاد سلمه الله صرح بان النزاع في وقوع الاشتراك انما هو بالنسبة الى
اللغة الاصلية واستظهره في المقصود فيتجه الايراد ايضا لان مجرد كونه منقولا عن معنى واحد لغوى يكفى
في المنع من الاشتراك بحسب اللغة كما هو المتنازع ولا يضر المورد كونه مشتركا بحسب العرف فافهم قلت تحقق المعنى

الموضوع

الموضوع بنفسه شناعة لمكان الشك فيه فان قلت الاصل المذكور الموضوع بنفسه شناعة ايضا بعدم
الشناعة الاشتراك وهى ليس بمعول عليه قلت الامر وان كان على ما ذكرت الا ان الشناعة الاشتراك مما
لا يعول عليه في المقام لكونه الا ان كون ما ذكرناه من الاصل مزيلا فان الشك في الاشتراك مسبب من
الشك في وجود المعنى المذكور فاذا ارتفع الشك هناك بالشناعة ارتفع الشك في الاشتراك فيثبت فتلخص
من ذلك ان وقوع المشترك يثبت بالمقدمتين المذكورتين مع ضميمة الاصل اللهم الا ان يتمسك الخصم في منع
ما ذكرنا بمنع احدى المقدمتين وهى لزوم العلاقة في المجاز فان للقوم فيه قولين احدهما لزوم نقل الاحاد
وثانيهما ثبوت الرخصة في النوع ثالثها ثبوت الرخصة في صنف العلاقة ثم ابها الفصل بين ما ثبت فيه نقل
الاحاد فلا يلزم اعتبار العلاقة وبين ما لم يثبت فيه فتعتبر فيتجه ان مراعاة العلاقة انما هى لاجل التوصل
الى الاستعمال وحيث ثبت نقل الاحاد فقد ثبت الاستعمال ولا حاجة الى تجشم مراعاة العلاقة وفيه ما لا يخفى لكن
ذلك خروج عن مذاق القوم فلا يلتفت اليه ولا يستقيم من اللوم الثالث في وقوعه في القران وقد تحقق
مما ذكرناه فان ثبوت الاشتراك في الالفاظ التى ذكرناها من العين والقرء وعسعس يثبت وقوعه فيه ايضا
لكونها مما ذكر فيه وربما منع من ذلك محتجا بانه لو كان مبينا بالقرينة لزم التطويل بلا فائدة لامكان الاداء
بغيره بدونه والا لزم عدم الافادة وشىء منهما لا يليق بكلامه تعالى والجواب ان المقام ربما يقتضى المعنى المقصود
من غير حاجة الى قرينة لفظية فلا يلزم التطويل مع ان القرينة اللفظية ربما تكون مقصودة في الخطاب نفسها
كما في قوله تعالى وتجرى الارض عيونا فلا يلزم التطويل بغير فائدة على ان اللفظ المشترك قد يكون افصح من غيره
واوفق بالقافية ونحو ذلك فيتبع من جهة مضافا الى ان المشترك لا يخلو منه لا انه اجماليه ولعل الغرض قد يتعلق بها
كذا في الفصول الرابع في انه يجب وقوعه ام لا الحق الثانى لعدم ما يقتضى وجوبه وربما قيل بالاول بمعنى لزوم
وقوعه من حيث الحكمة الداعية اليه الى التبيين وحجته على ذلك امران احدهما ان المعانى غير متناهية و
الالفاظ متناهية لتركبها من حروف متناهية فاذا وزعت الالفاظ على المعانى بحيث لم يزد عليها لم يخل عن الالفاظ هى بما
عن لفظ يكون بازائها وح فاما ان لا تكون تلك الالفاظ موضوعة بازائها فيلزم الاخلال بالمصلحة التى
تضمنها الوضع وقد وضعت فيلزم الاشتراك والجواب ان جميع المعانى ليس مما تمس الحاجة الى التعبير عنه
وح فترتفع الحاجة بوضع ما يفى بالتعبير عما يحتاج اليه منها ثانيهما انه لو لم يقع لكان الموجود في الحادث و
القديم مشتركا معنويا لثالثه بالحمل فكذا المعدوم اما الملازمة فلان هذا اللفظ يطلق عليها اطلاقا حقيقيا
فلو لم يكن من جهة وضعه لخصوص كل منها لكان من جهة وضعه للمشترك بينهما وهو المقصود واللازم
والجواب عن ذلك ان لفظ الموجود يراد به مفهوم مشترك جعل عنوانا في التعبير ولا يلزم من ذلك تماثلهما في
الحقيقة كما يشهد بذلك التامل في ترجمته بالفارسية هست ولا سيما في ذلك وقوع الاختلاف بين المنزع منهما
بالوجوب والامكان مضافا الى ان الدليل المذكور على تقدير تسليمه لا يقتضى وجوب الاشتراك اذ لم يتحقق
موجب لوضع الموجود لهما وانما يفيد وقوعه وهو اعم مما ادعاه المستدل الخامس في استعماله في اكثر من معنى

وقد وقع الخلاف في جوازه ولا بد من تحرير محل النزاع وهو يتم برسم امور الاول قد يتوهم ان المعالم محل النزاع بما اذا
كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعاني ممكنا وعن صاحب المعراج انه قيده بان لا يكون الاستعمال في المعاني المتنافية
وادعى الاتفاق على عدم جواز استعماله في المتضادة والتقييد بامكان الجمع قد ذكره غيره ممن تاخر عنه واستظهر ولي
من اثباته اذ لا يخلو ان يراد بذلك من احتمالين احدهما ما ذكره بعضهم من ان المراد بامكان الجمع كونه معهودا في العرف
معروفة في الاستعمال ومتداولا على نحو المعهودية عرفا في الاستعمال لا يبقى للنزاع مجال فيثبت جواز استعماله فيهما
جميعا ولا يكون ذلك من مستنزع العقلاء فكيف بالفضلاء وقد اورد ايضا بانه لا وجه للحكم بعدم امكان الاجتماع
في غير المعهود بعد الحكم بالجواز في المعهود اذ عدم استعمالهم له في ذلك لا يقضي بالمنع مع وجود المصحح ومن البعيد
ان كثيرا من المجازات مما لم تكن جارية في كلمات قدماء العرب ولا كانوا يعرفونها وانما اخترعها المتاخرون بخلافهم
كيف ولو بنى على اخراج المتروكات عن محل البحث لم يبق هناك محل النزاع لوضوح ندرة وكثرة استعمال المشترك في
معنيين من اصله اذ لم نجد شيئا من ذلك في الاستعمالات الدائرة ومع الغض عن ذلك فعلى القول بكونه استعمال المشترك في
معنييه حقيقة لا يبقى وجه للتقييد اذ الاطراد من لوازم الحقيقة فاذا استعمل في المعهود فلا بد وان يستعمل في غيره
ايضا لتحقق المناط وهو وجود المعنى الحقيقي وح فلا معنى لتقييد محل النزاع بما لا اشتراك فيه ارباب الاقوال ثانيهما
ما ذكره بعضهم ايضا وهو ان المراد بذلك امكان الجمع في مقام الامتثال بان لا يكون طلب المعنيين من قبيل الامر بجمع
المتناقضين ونحوه وفيه ان ذلك ايضا لا وجه للتقييد به اذ الكلام في المقام انما هو في جريان اللفظ على قانون اللغة
الوضع والاستعمال ولا مساواة بينه وبين صحة التكليف بحسب العقل كما في قول من قال لغيره اصعد الى السماء
فان التكليف قبيح مع ان اللفظ على قانون الوضع صحيح ثم انه انما قيل من ان يراد بجواز الجمع بالنسبة الى
المتكلم في الارادة كاستعمال صيغة الامر في الوجوب والتهديد لاستلزامه التكليف المحال لان قضية الوجوب
طلب الفعل وقضية التهديد طلب الترك ويستحيل جمعهما في ارادة واحدة وكقولك هند في القرء مريدا
الطهر والحيض لاستحالة اجتماع الضدين ح فاسد للاحتراز عن ان يكون المتكلم قد جمع بين معنيين لو وقع ارادتهما
معا في جزء الطلب كان مكلفا محالا او لو وقع في الاخبار كان الكلام كاذبا جامعا بين الضدين وفيه انه لا
لا حاجة الى الاحتراز عنه اذ من البين ان النزاع في جواز الاستعمال فرع امكانه فالحكم منتف عن غير الممكن
بانتفاء الموضوع فهذا القيد مستغنى عنه مضافا الى ان الكلام في جواز استعمال المشترك انما هو من حيث
كونه استعمالا له في المعنيين بمعنى ان كون اللفظ مشتركا بين المعنى هل يمنع من ارادة اكثر من معنى او لا فالمانع
هيهنا انما هو باعتبار الوصف الذاتي دون الوصف العرضي وهو كون التكليف محالا او كون الاستعمال
مستلزما للجمع بين المتضادين فهو امر خارج عن جواز الاستعمال وعدم جوازه لغة من جهة كون المناط
هو الاستعمال والا لزم ان يجيئوا في العنوان ان التكليف بالمحال والجمع بين الضدين هل يجوز ام لا الا
ترى انهم ذكروا في اية النبأ ان للخبر وصفين ذاتي وهو كونه خبرا وعرضي وهو كونه فاسقا وقد علق
الحكم بالتبين بالوصف العرضي مع امكان التعليق على الذاتي فدل ذلك على ان مناط الحكم هو الوصف المذكور

فالحاصل

فالحاصل من ذلك انه لا بد وان يذكر عند الحكم الوصف الذي هو مناطه دون غيره وحيث قد اخذ
اخذ القوم استعمال المشترك في اكثر من معنى وحرروا النزاع فيه دل ذلك على ان المناط هو استعماله
في اكثر من معنى دون غيره من الجهات ما ذكره في هداية المسترشدين من ان المراد الاحتراز عما اذا كان
المعنيان مما يختلفان في الاحكام اللفظية ولم يمكن اجتماعهما في الارادة بحسب المرتبة من التوابع
المختلفة كما اذا كان اللفظ بالنظر الى احد المعنيين مرفوعا وبالنظر الى الآخر منصوبا او مجرورا مع
ظهور الاعراب فيه وقد يجتمع الامران في قول الشاعر هند المليحة الحسناء واي من اضمرت لخل وفاء فقوله
ان امر مؤكد بالنون المشددة من الواو وهو الوعد الذي يوعده الانسان على نفسه ويعزم على الوفاء به
وهند مضموم على انه منادى مفرد معرفة فلفظة ان تحمل هذا فعل ولو كانت لافادة التحقيق كانت من
الحروف المشبهة بالفعل فلا يجوز ان يراد بها الامر وافادة التحقيق على ان هند منصوبا على الاسمية لها
ويرد عليه ما اورد على سابقه من ان ذلك مانع عرضي والكلام في استعمال المشترك من حيث هو فالاولى
ترك القيد الثاني استعمال المشترك يتصور على وجوه احدها ان يستعمل في احد المعنيين او المعاني
مع القرينة اعتمادا على الوضع وهو مما لا كلام في جوازه وكونه حقيقة حتى على مذهب الشافعي القائل بظهوره
في جميع المعاني عند التجرد عن القرائن لان ما نحن فيه انما هو مع قيام القرينة على الواحد ثانيها ان
يستعمل في احد المعنيين بلحاظ علاقته مع الآخر كما اذا استعمل لفظ العين الموضوع للجارية والباصرة
في الثانية باعتبار تشبيهها بالاولى في الجريان من جهة كثرة البكاء وهذا ايضا مما لا ريب في جوازه
لكنه مجاز ثالثها ان يستعمل في القدر المشترك بين المعنيين كمفهوم المسمى بعين مثلا كما ذكروه في
مقتضيات الاعلام من اعتبار مفهوم المسمى بذلك اللفظ فيها والحاق علم التثنية بها لذلك او مطلق الطلب
على القول بكون صيغة افعل مشتركة بين الوجوب والندب وهذا هو المعروف بعموم الاشتراك والاظهر في
جوازه لكن في المجاز بمعنى انه لا يكفي مجرد القدر المشترك ولو كان انتزاعيا او بعيدا لا يعتبر في العرف لكونه مغايرا
للموضوع له فيتبع في جوازه وجود العلاقة المصححة للتجوز وليس مجرد كونه مشتركا كافيا في صحة التجوز فما يظهر
من بعض الافاضل من صحة الاستعمال على الوجه المذكور مطلقا كما ترى رابعها استعماله في احد المعنيين من غير تعيين
نسب المحقق التفتازاني في شرح التلخيص الى السكاكي انه يقول بكون المشترك حقيقة فيه وحكى عنه انه يقول
واحد من المعنيين غير معين فهذا التفسير مادام منتسبا الى الوضعين لان المتبادر الى الفهم وتساوي الفهم
من دلالة الحقيقة اذ اختصت باحد الوضعين كما اذا قلت القرء بمعنى الطهر او لا بمعنى الحيض فانه
ينتصب دليلا على الطهر بالتعيين والقرينة لدفع مزاحمة الغير هذا ولا بد من تحقيق تصوير استعمال
المشترك في احد المعنيين وان مراد السكاكي ماذا فنقول ان ذلك يتصور على وجوه خمسة احدها
ان يستعمل في مفهوم احدهما الكلي نظير الواجب المخير على مذهب الاشاعرة فيكون من قبيل المطلق وابهامه
انه قد يحصل الامتثال بالتخيير والتخيير في المامور به ثانيها ان يراد مفهوم احدهما على سبيل المجاز بان يجعل

اسما وبالنظر الى الآخر منصوبا او مجرورا او كان اللفظ بالنظر الى احد المعنيين صح

بكونه صح

فلذا م

انما م

آنه بلا اخطار لاحد منهما معين على سبيل الاجمال والترديد فيه وبينهما وقد ظهر مما بيّنا الفرق بين الوجهين
فان الاول من قبيل المطلق فيحصل الامتثال بما اختاره المامور منهما بخلاف الثاني فانه من قبيل المجمل
فلا يتعين المكلف به الا بعد البيان ولذلك حكم جماعة بصحة بيع احد عبدين على الوجه الاول لكونه كليا
معينا ويثبت التخيير الشرعي بخلاف ما لو باع على الوجه الثاني فانه لا خلاف في فساد البيع لكون المبيع مجملا
مرددا فهو مجهول مستلزم للغرر ثم انه انما يراد به مصداق واحد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب
كما في قولك جائني رجل او عينا ان يراد به مصداق شخص واحد غير معين عند المتكلم والمخاطب جميعا لكن هذا
الكلام صوري واستعمال لغو والا فهو غير معقول خصوصا اذا يراد بلفظ المشترك المعنيان ولكن يكون يراد
الحكم عليه على وجه التخيير فيؤول التخيير حقيقة الى الحكم اذا عرفت ذلك فنقول الاولى اسقاط ما ذكره السكاكي
من عداد استعمالات المشترك لاوله باحتمالاته الى الاستعمالات الاخر لان الوجه الاول راجع الى الوجه الثالث لكونه
في الحقيقة عين الاستعمال في القدر المشترك وان لوحظ فيه خصوص كل من المعنيين بل وكذا الوجه الثاني
اذ المستعمل فيه هو القدر المشترك ايضا وان ضم اليه اعتبار آخر والوجه الثالث هو الوجه الاول من وجوه استعمال
المشترك لكونه مستعملا في واحد معين والوجه الرابع غير معقول والوجه الخامس راجع الى بعض ما سنذكره من استعمال
المشترك ولا يكون استعمالا في احد المعنيين ولعله لذلك لم يذكره بعضهم في عداد استعمالات المشترك هذا هو الكلام
في تصوير الاستعمالات المحتملة على تقدير ارادة احد المعنيين واما بيان مراد السكاكي فهو ان لهم فيه اقوال في حمل كلامه
على ارادة احد الوجهين الاولين فانه قال في شرح التلخيص بعد نقل كلامه الذي حكيناه وتحقيق ذلك ان
الواضع عيّنه للدلالة بنفسه على معنى الطهر وكذا عيّنه للدلالة بنفسه على معنى الحيض وقولنا بمعنى الطهر لا بمعنى
الحيض قرينة لدفع مزاحمة الغير لا لان يكون الدلالة بواسطتها وحصل من هذين الوضعين وضع آخر ضمنا وهو
تعيينه للدلالة على احد المعنيين عند الاطلاق غير مجموع بينهما فكان الواضع وضعه مرة للدلالة بنفسه على هذا واخرى
للدلالة بنفسه على ذلك وقال اذا اطلق فيفهم احدهما غير مجموع بينهما هذا كلامه وحمله الفاضل عليه على الوجه الثالث
وقال بعد نقل كلام التفتازاني الظاهر بعد الحمل المذكور بل فساده اذ لا يخفى ان المعنى المذكور معنى ثالث مغاير
لكل من المعنيين المفروضين ولا ملازمة بين وضعه لكل منهما والوضع لهذا المعنى والاحتجاج عليه بالتبادر
بين الفساد اذ المتبادر من المشترك ذلك استقلالا انما المتبادر منه خصوص احد المعنيين المتعين عند المتكلم المجهول
عند المخاطب من جهة تعدد الوضع وانتفاء القرينة المعينة ثم يعلم ارادة احد المعنيين ولا يتعين خصوص المراد
واين ذلك من استعماله في المفهوم الجامع بين المعنيين كيف ولو تم ما ذكره لم يكن تحقق مشترك بين معنيين و
لخرج المشترك عن الاجمال ولذا ربح في الحلول بناء على الوجه الاول من الوجهين المذكورين وفساد ذلك ظاهر ولا باعث
على حمل كلام السكاكي عليه مع امكان حمله على المعنى الصحيح سيما مع عدم انطباق الاحتجاج عليه حيث نص على ان مدلوله
ما لا يتجاوز معنييه ومن البين ان حمله على المعنى المذكور يتجاوز عن معنييه وحكم باستعماله في ثالث ولا اظهر حمله
على الوجه الثالث ونقول من العبارة المذكورة بيان ما يدل عليه المشترك بنفسه فانه من جهة الاجمال الحاصل

فيه

فيه بواسطة تعدد الوضع لا يدل على خصوص المعنى المقصود ولا يقضي باشتغال المخاطب بما هو مراد المتكلم بخصوصه
ثم اخذ في بيانه وقال ان تفصيل القول في ذلك ان وضع اللفظ للمعنى بعد العلم به قاض بالانتقال من ذلك اللفظ
الى ذلك المعنى واخطاره ببال السامع عند سماع اللفظ وهذا القدر من لوازم الوضع ولذا اشتهر ذلك
في تعريفه من غير فرق بين الحقيقة والمشترك فان كلا من المعاني التي وضع المشترك بازائها مفهوم حال
الاطلاق حاضر ببال السامع عند سماع لفظه وكذا المعنى الحقيقي مفهوم من لفظ المجاز وان قامت القرينة
على عدم ارادته ثم محل المدلول هو المراد مع عدم قرينة على عدم ارادته ان لم يكن هناك اخلال في الوضع
ومع التعدد يتردد المراد بين واحد منها على ما ذهب اليه المحققون من عدم ظهوره في ارادة جميع معانيه فيكون
المشترك ح مجملا في افادة المراد غير دال على خصوصه بنفسه وانما يدل عليه بمعاونة القرينة ثم شبهه
بالمجاز واخذ في الفرق بينهما واطال الكلام ثم قال فتحصل مما ذكرنا ان ما يستقل المشترك بافادته انما
هو الدلالة على ارادة احد معانيه لا بمعنى المفهوم الجامع بينها بل خصوص واحد منها فصح القول بان مدلول المشترك
واحد من المعنيين غير معين ولا ينافي ذلك تعين ذلك المعنى في الواقع وعند المتكلم ويجب دلالة
المشترك ايضا في وجهه فان المقصود عدم دلالة المشترك على خصوصه وهذا هو مقصود صاحب المفتاح
من العبارة المذكورة وقد احسن التادية عنه حيث قال ان مدلوله ما لا يتجاوز احد معنييه دون مفهوم
احدهما الصادق على كل منهما او الدائر بينهما كما لا يخفى هذا كلامه ونحن نقول ان بين الامر على ما عرفت
ثلاث اخترع في حمل واحد من المعنيين معين عند المتكلم دون المخاطب هو معنى المشترك وما وضع له
كما تعلم ونسبه الى السكاكي فاستحسنه وان بنى على التدقيق ثم نقول ما انكره من قد ارادة الواحد
المعين عند المتكلم الغير المعين عند المخاطب هو المفهوم من اللفظ بحسب الدلالة
او ارادة المفهوم بحسب كونه مراد المتكلم فان اراد الاول فيجب عليه ان مدلول اللفظ المشترك هو جميع المعاني
على ما هو قضية الوضع لا واحد غير معين عند المخاطب من الظاهر ان المشترك قد وضع بازاء كل منهما
دون الواحد الغير المعين عند المخاطب المعين عند المتكلم فلا بد ان يدل على جميعها واما ما اشتهر من ان
المشترك مجمل فانه مما لا ينكر لان الاجمال انما هو بالنسبة الى مقام الارادة فلا يعلم مع عدم القرينة ان ايهما
مراد المتكلم ولا دخل لذلك بدلالة اللفظ المشترك من حيث هو مستندا الى الوضع وهذا ذكرنا في بحث التبادر
ان المتبادر لا يكون الا ما هو الموضوع له من المعاني فان كان واحدا كان هو المتبادر وان كان متعددا
كان المتبادر هو الجميع فدلالة اللفظ من حيث الوضع شيء وارادة المتكلم شيء آخر فمدلول المشترك
هو جميع المعاني ولا اجمال ومراد المتكلم انما يكون احدها فان كان هناك قرينة تعين خصوص واحد
منها كان هو المعلوم بالارادة والا فيرد الاجمال وان كان مراده ارادة الواحد المعين عند المتكلم الغير
المعين عند المخاطب هو المراد فلا يخفى عليه ان ذلك لا يساعده كلام السكاكي حيث انه عبر بلفظ المدلول
واين هو من مراد المتكلم فالوجه ما فهمه التفتازاني من كلامه ولا ينافيه تصريحه بانه لا يتجاوز معنييه فان الظاهر

ان المراد به نفي تجاوزه الى ما يقابله من المعاني الاخر ونسبة الفضلاء الى السكاكي كما بعد مساعدة كلام علي
ما يقتضيها اولى من نسبتها الى التفتازاني اذ علماء الادب فيما لا ينبغي مجرد النقل كثير من الفضلاء والبشر [illegible] لك بالقول
قارورة كسرت في الاسلام خامسها ان يستعمل في المجموع المركب من المعنيين بان يكون اندراج كل المعنيين في
ذلك نظير اندراج الواحد بخمسين في العشرة ونقل عن بعضهم ان ذلك هو محل النزاع في المقام ولا وجه له
لعدم انطباق الاقوال عليه ضرورة كون الاستعمال المذكور على تقدير صحته مجازا قطعا مع ان من ارباب الاقوال
من يقول بكون استعمال المشترك حقيقة في اكثر من معنى بل حكاه المدقق جماعة نصوا على خروجه عن المتنازع فيه
وقد حكي عن الفاضل الباغنوي انه قال لا نزاع في امتناع ذلك حقيقة وفي جوازه مجازا واورد عليه بعض
المتاخرين في تجويزه ذلك مجازا بان العلاقة ثم منحصرة في علاقة الكل والجزء وعكسها وشيء منهما لا يجب
بالتجوز فيمتنع مجازا ايضا اما الاول فلان استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء فهو موقوف على اعتبار جزء
جزء الموضوع له مجردا عن الوحدة ويستعمل اللفظ في نفس المعنى كما يراه صاحب المعالم وهذا مع توجه المنع عليه
من جهة اعتبارها جزءا كما سيجيء انشاء الله ثم يرد عليه من ان احدهما انه يشترط ان يكون الكل مما له تركب
حقيقي لا تركب عقلي اعتباري ويكون الجزء مما ينتفي الكل بانتفائه عرفا والظاهر انه تمثل له في مختلط الاجزاء
فيطلق اسم زيد على مسماه اذا قطعت يداه ورجلاه مجازا بل لا يطلق عليها اسم زيد بل وكذا [illegible]
وان انكروا اشتراط احدهما هنا المعالم وبحث استعمال المشترك في اكثر من معنى وما ذكره من الشرط مفقود في
المقام ضرورة كون التركيب هنا اعتباريا وثانيهما انا وان سلمنا ذلك لكن ليس المقام [illegible]
استعمال الموضوع للكل في جزء مع جزء مركب آخر وانما يكون من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء
لو فرض استعماله بعد اسقاط قيد الوحدة في نفس المعنى فقط ولا يضم اليه المعنى الاخر المجرد عن قيد الوحدة ايضا
وعلاقة الكل والجزء على تقدير وجودها بعينها في المقام لا تصحح مثل هذا الاستعمال واما الثاني فهو
ان يستعمل اللفظ الموضوع للجزء وهو هنا احد المعاني في الكل وهو مجموعها فيشترط فيه كون الجزء مما ينتفي
بانتفائه الكل مع كون الكل مركبا حقيقيا وما نحن فيه ليس من هذا القبيل وتحقيق ان يتحقق ان استعمال اللفظ الموضوع
للجزء في الكل وان لم يعتبر هذه العلاقة الا انه ربما توجد علاقة اخرى تقتضي تجويز الاستعمال كما في [illegible]
وضع في اللغة لكل من النقل والقول كما في القاموس باعه يبيعه بيعا ومبيعا والقياس مباعا اذا [illegible]
واذا اشتراه ضد انتهى وقد استعمل في قوله تعالى احل الله البيع في الايجاب والقبول معا اما للتضاد
او السببية والمسببية او غير ذلك وبالجملة فالظاهر انه لا ينحصر العلاقة المصححة للتجوز عرفا [illegible]
[illegible] تجويز استعماله كذلك مثل اطلاق القرء على مجموع الطهر والحيض والعين على مجموع الذهب والفضة و
عسعس على مجموع اقبل وادبر فظهر الا انه منع لوجود المناسبة المعتبرة علاقة اطلاق العين على مجموع
الجاسوس وكفة الميزان اذ لا ربط بين الكل وكل من المعنيين ويعلم انه لا ملازمة بين استعمال اللفظ في
المجموع وبين ارادة الحكم متعلقا عليه فقد يكون كذلك كما اذا قال ان الغلام جائني واراد [illegible] القوم جميعهم و

علق

اللفظ

وعلى هذا فيحقق استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء مع جزء مركب آخر بناء على مذهب من يعتبر الوحدة جزء الموضوع له لكن لا يصلح [؟] الكل والجزء للعلاقة اذ ما خرج [illegible]

علق الحكم بالمجيء على جميعهم وقد لا يكون كذلك وانما يتعلق الحكم بكل منهما كما في قوله تعالى احل الله البيع فان
كلا من الفعل والقبول متصف بالحل ونظيره الجمع فانك تطلقه على مدلوله باعتبار انضمام بعض الافراد
الى بعض ومع ذلك تحكم على كل منها بحيالها [illegible] لكل فرد من افرادها [illegible]
سادسها ان يراد بالمشترك كل من المعاني بعنوان العام الاصولي بحيث يكون كل منهما مورد الحكم ومتعلقا
للاثبات والنفي وهذا المعنى مما صرح جماعة بكونه هو المتنازع فيه والظاهر انهم تسامحوا عما ذكروه
من الاستعمال الا انه بظاهره غير صحيح اما اولا فلان مفهوم كل واحد من المعاني ليس مما وضع له لفظ المشترك
فلا يسمع القائل بكون استعمال المشترك في اكثر من معنى حقيقة دعوى كونه حقيقة في ذلك ومحل
النزاع لا بد وان يكون مما يتوارد عليه الاقوال واما ثانيا فلانهم صرحوا في تحرير المسئلة بان محل الخلاف
هو ان يراد المعنيان بارادتين ومفهوم كل واحد انما هو معنى واحد يدل عليه لفظ واحد وليس هو
مما يمكن ان يتعلق به ارادتان وبيان ذلك انه استدل للمنع من استعمال اللفظ في معنا الحقيقي والمجازي
بان المجاز ملزوم قرينة معاندة لارادة الحقيقة وملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء فاذن لا
يمكن الجمع بينهما اذ كلما جاء المجاز جاء معه القرينة المعاندة فحيثما ينتفي المعنى الحقيقي فلا يتحقق الجمع
بينهما واجاب بعضهم بان القرينة انما تمنع من ارادة المعنى الحقيقي بالارادة التي تعلقت بالمعنى المجازي
واما ارادته بارادة اخرى فلا مانع منه ومحل النزاع ما كان هناك ارادتان متضادتان يتعلق احدهما
بهذا المعنى والاخرى بذلك وح اقول لا فرق بين المسئلتين الا ان احد المعنيين هناك مجازي دون
الآخر وههنا كلاهما حقيقي فهما من واد واحد فعلم من ذلك ان محل النزاع في المسئلة هو ارادة
المعنيين بارادتين وذلك مما لا يتحقق في العام الاصولي لكونه معنى واحدا يقصد بلفظ واحد فلا
يصح ان يكون هو المتنازع فيه واما ثالثا فلانه لا ملازمة بين ارادة المعاني بعنوان العموم الاصولي
وبين كون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي فقد تراد من اللفظ بالعنوان المذكور ويحكم
عليها باعتبار الانضمام والاجتماع وقد يحكم عليها باعتبار كل واحد منها سابعها ان يراد المعاني من المشترك
على سبيل البدلية والمراد بذلك ان نحو قولنا رأيت عينا المراد به الشمس والذهب والميزان منزلة قولنا
رأيت عينا وعينا وعينا ويراد بالاول الشمس وبالثاني الذهب وبالثالث الميزان فكانه
حين ذكر لفظ العين اولا نقصد به الشمس لا غير ثم تذكر العين الثاني وتريد به الذهب دون
الشمس والميزان ثم تذكر لفظ العين الثالث وتريد الميزان دون الاولين فنقصد المعاني على نحو
التعاطف والترتيب فكذلك قولنا رأيت عينا يراد به المعاني على ذلك الوجه وهذا هو الذي
اختلف في جوازه كلمة الاصوليين وقد نزل الفاضل القمي رحمه الله محل النزاع في [illegible]
نعم لما كان نقل ارجح عليه الشهور فيبقى المقام على نحو ما بيناه لك من المرام وحاصله ان يقصد احد المعاني
من اللفظ على نحو الاستقلال ولا ملازمة بين قصد المعاني من اللفظ كذلك وبين استقلال الحكم فتعلق

يكون الحكم مستقلا دون المعاني وقد لحظ المعاني على الاستقلال دون الحكم وحاصل نفي الملازمة بوجه
الى اقسام اربعة احدها ان تكون المعاني ملحوظة على الاستقلال ويكون الحكم مستقلا كما اذا استعمل
المشترك في المجموع وعلق الحكم على كل واحد من الافراد بنفسه ثانيها ان ينتفي الاستقلال فيهما كما لو
استعمل المشترك في المجموع وعلق الحكم عليه ايضا ثالثها ان تلحظ المعاني على نحو الاستقلال دون التعالق
مع استقلال الحكم بارادة على كل واحد واحد رابعها ان تلحظ على نحو الاستقلال مع عدم استقلال الحكم
بان يعلق على المجموع من حيث المجموع هذا وقد تحصل مما ذكرنا ان اقسام استعمال المشترك عشرة احدها
استعماله في صنف المعاني بالقرينة اعتمادا على الوضع ثانيها استعماله كذلك لكن اعتمادا على العلاقة
ثالثها استعماله في القدر المشترك رابعها استعماله في احد المعاني على طريقة السكاكي خامسها استعماله
في المجموع وهو قسمان احدهما استعماله كذلك مع ارادة الحكم على المجموع وثانيهما استعماله كذلك لكن
مع ارادة الحكم على كل واحد واحد فهذه ستة اقسام سابعها استعماله في تمام الاصولية وهو ايضا
قسمان بالنظر الى الحكم فقد يحكم على المجموع وقد يحكم على كل واحد فهذه ثمانية تاسعها استعماله في
المعاني على نحو التعاقب والاستقلال وهو ايضا قسمان بالنظر الى الحكم فقد يحكم على المجموع وقد يحكم على
المعاني على نحو الاستقلال تلك عشرة كاملة لكن ذلك انما هو بحسب الذكر وقد عرفت ان كلا من محتملات
كلام السكاكي يرجع الى احد الاستعمالات الاخر الثالث ان ما يرتفع فيه نقل المشترك اما بالاعلال او الادغام
كما في مثل مختار ومضطر فان كلا منهما يصلح اسما للفاعل والمفعول الا انهما على الاول تقديره مختير ومضطرر
بالكسر وعلى الثاني في تقديره مختير ومضطرر بالفتح وبالاشتقاق كما في الاجتهاد فانه قد يؤخذ من الجهد
بالفتح وهو المشقة فيكون الاجتهاد الماخوذ منه بمعنى تحملها وقد يؤخذ من الجهد بالضم وهو الوسع والطاقة
فيكون الاجتهاد الماخوذ منه عبارة عن بذل الوسع والطاقة بحكم المشترك وان لم يكن من اقسامه لان المتعدد هو
اللفظ في الحقيقة والمشترك ليس الا اللفظ الواحد الموضوع لمعان متعددة والمشتركان اظهر انه من
والمنتقيين غير خفي فهو ملحق بالمشترك حكما وان لم يدخل في موضوعه فيلزم النافي النفي فيه ايضا
وكذا المثبت الرابع ان ما وضع بالوضع العام لمعان خاصة كالمبهمات والحروف على مذهب المتاخرين
كالمشترك حكما وان لم يكن منه موضوعا فيلزم القائل بجواز الاستعمال في اكثر من معنى في المشترك
القول بالجواز فيه ايضا ويلزم النافي النفي وذلك لجريان ادلة المثبتين والنافين فيه بعينها وزعم الفاضل
القمي ان جواز الاستعمال في اكثر من معنى بالنسبة اليه مسلم بين القوم لكونهم اختلفوا في ان المخصص المتعقب
جملا متعددة مع صلاحيته للعود الى الاخيرة والى الجميع هل هو ظاهر في العود الى الاخيرة او الجميع وغير ذلك
ودونوا الكلام في الاستثناء فذهب الشيخ والشافعية الى ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر
في العود الى الجميع الى كل واحد منها وابو حنيفة واتباعه الى انه ظاهر في العود الى الاخيرة والسيد الى انه
مشترك والغزالي الى الوقف فقد اختلفوا في ظهور الاستثناء بعد تسليم صلاحيته للعود الى الجميع وارادة

الاستثناء

الاستثناء الا من قبيل ما وضع بالوضع العام لمعان خاصة ومن نوع الخلاف في استعمال المشترك في اكثر من معنى فلولا
ان استعمال ذلك في اكثر من معنى مسلم بينهم لوقع النزاع في اصل الصلاحية ومع المنع من بعضهم بان اشتمال
اداة الاستثناء في ازيد من اخراج واحد مما لا يجوز كما وقع في المشترك فقد ظهر ان استعمال ما وضع بالوضع
العام لمعان خاصة مما لا نزاع في جوازه بالنسبة الى اكثر من معنى هذا حاصل كلامه وقد عرفت ان ادلة
المثبتين والنافين بعينها جارية هناك ايضا واما الصلاحية في كلام القوم في المبحث المذكور فمبني
على احد امرين اما التصرف في المستثنى منه بان يعتبر جميع الجمل السابقة جملة واحدة فيرجع اخراج المستثنى اليها
دفعة واحدة فلا يستلزم الا اخراجا واحدا او التصرف في المستثنى بان يعتبر امرا كليا صالحا للاخراج من كل
ويوجب الاخراج للامر الكلي العام الى المتعدد دفعة فلا يستعمل اداة الاستثناء الا في اخراج واحد ايضا وان
كان المخرج في المعنى متعددا فلم يكن اداة الاستثناء مما استعمل في اخراجات متعددة حتى يجري فيه النزاع الواقع في استعمال
المشترك في اكثر من معنى نعم ايضا وهذا بحاله يقول به من منع احتمال استعمال المشترك في اكثر من معنى ومن جوزه
الخامس يجري النزاع الواقع في المقام في المطلق اذا اطلق واريد به الفرد والمفهوم الخصوصية من الخارج كما
لو قلت رايت انسانا واردت فردا منه موجودا في ضمنه فيؤول الى قولك رايت زيدا وهو انسان على راي من يعتبر
الحمل المتعارف فيخرج من يجوز ان يطلق ويراد فردان بحلول فيؤول المثال الى قولك رايت زيدا وعمرا
وبكرا هو انسان فنقول كل من جوز استعمال المشترك في اكثر من معنى يلزمه الالتزام بجواز ذلك ايضا ومن
نفاه نفاه لانه كالمشترك حكما وان لم يكن منه موضوعا وذلك لما عرفت في المشترك من جريان ادلة المثبتين
والنافين فيه حرفا بحرف السادس النزاع في جواز استعمال المشترك في اكثر من معنى يقتصر على ما وقع
هناك ارادة المعنيين على احد الوجهين من الحقيقة والمجاز بان يتحقق استعمال اللفظ فيهما فلو نصب
علامة انه متى ذكر لفظ العين واريد به الذهب وكونه مقرونا بالفضة من لوازم حاله فلا نزاع في جوازه مثلا
اذ لم يستعمل اللفظ الا في الذهب فان الامر انما نصب علامة على كون اعطاء الذهب مثلا يستلزم مع حاله
اعطاء الفضة ايضا فالدال على الفضة حقيقة انما هي تلك العلامة وهو خارج عما نحن بصدده ونظير
ذلك بطون القرآن فانها خارجة عن الاستعمال المتعارف فلا يتوهم ان لو سمع بطونا او سبعين بطنا وقد
اريد الجميع من اللفظ فيكون ذلك دليلا على جواز استعمال المشترك في اكثر من معنى وقد صرح بكون
ارادة المعاني على طرق غير اصطلاح اهل اللسان ومحاوراتهم الفاضل القمي في الحاشية في
بحث استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي وفرع على ذلك خروج تاويلات القران عن محل النزاع
ويمكن ان يكون ارادة المعنى التاويلي وتشدده الى مناسبة ذاتية بين اللفظ والمعنى التاويلي [illegible]
لا يعلمها الا الله والراسخون في العلم او الى مناسبة بينه وبين المعنى الباطني الاول ويكون ارادة الثاني
لمناسبة للاول والثالث لمناسبة للثاني وهكذا او الى مناسبة الجميع للمعنى الظاهري والى مناسبة الثاني
الاول له ومناسبة الثاني للاول وهكذا وهذا الذي ذكرناه مجرد احتمال [illegible] الا الحقيقة الحال مستورة

على غير أهل العصمة سلام الله عليهم فكأن نفس التأويل لا يعلمه إلا الله والراسخون في العلم كذلك
كيفية استفادته من اللفظ ولقد أحسن لسان ترسمه إذ قال سر حبيبي مع الحبيب بحيث لا يطلع عليه
الرقيب بين المحبين سر ليس يفشيه قول ولا قلم للخلق يحكيه وبالجملة فالذي يميّز ولنا علم به علم
أنه خلاف طور الاستعمال المتعارف بين أرباب اللسان فهو خارج عن المتنازع ثم إن بعض من تأخر زاد على ما
حررناه من كون محل النزاع هو ما لو أريد المعنيان من اللفظ على أحد الوجهين من الحقيقة والمجاز
قيدا آخر وهو أن يقترن الاستعمال بقرينة مفيدة لإرادة المعنيين معا وجعل عدم جواز الاستعمال في
صورة عدم الاقتران بالقرينة مفروغا عنه وكأنه تخيل أنه مع عدم القرينة لا يفهم المراد فلذلك لا يجوز
ولكن لا يخفى عليك سقوطه أما أولا فلأن جهة البحث ههنا هو أن تعدد وضع اللفظ هل يخرج استعماله في
المعنيين من كونه غلطا أم لا وهذا مما لا يتفاوت بالنسبة إلى ما اقترن بالقرينة وغيره غاية ما في الباب
أن الأول يصير مبينا والثاني مجملا والمجمل ليس من قبيل الغلط ويشهد بما ذكرناه أنهم جعلوا البحث عن جواز
الخطاب بالمجمل مسألة أخرى وأما ثانيا فلأن من أقوال هذه المسألة قول من قال بظهوره في الجميع عند التجرد
عن القرائن ولولا عموم النزاع لم يكن من أقوالها السابع إذا كان للفظ اعتباران يتعين المعنى
المقصود بناء على أحدهما ويحتمل على الاعتبار الآخر فهل دخل في محل النزاع إذا أريد به بلحاظ
كلا الاعتبارين معنى واحد وذلك مثل عبد الله إذا سمي به رجل فلهذا اللفظ اعتباران من جهة
الإضافة ومن جهة العلمية فهو باعتبار العلمية يدل بتمامه على الشخص المسمى به وباعتبار الإضافة يدل بعضه
وهو لفظ عبد على مفهوم كلي صادق على المسمى فإذا أريد في الاستعمال كلا المعنيين بمعنى أنه أريد خصوص
المسمى باعتبار العلمية وأريد هو أيضا باعتبار صدق المعنى الإضافي عليه دخل في محل النزاع حكما وإن لم يدخل
فيه موضوعا إذ ليس من المشترك بل هو عكسه في الحقيقة لتغاير اللفظين والمعنيان وإن كانا متغايرين
بالكلية والجزئية إلا أنه لما كان المراد هو خصوص المسمى بالاعتبارين كان على عكس استعمال المشترك
في أكثر من معنى فهو استعمال لفظين متحدين صورة في معنى واحد وبالجملة فلا بد للقائلين بالنفي والإثبات
من توجيه المقام فلا بد لكل من أرباب القولين الالتزام بمقتضى مذهبه الثامن حكم الكتابة حكم اللفظ في
النزاع المحرر في المقام [illegible] أيضا وذلك مثل أن يكتب صورة علم [illegible] بها اسم رجل وحرف [illegible]
المعروف مثلا في [illegible] في اللفظ بلزوم المجاز في الخط [illegible] لم يقل به في المقاييس وهذا أيضا
في المصدر واعلم أنه كما لا يجوز استعمال مشترك اللفظ في معنيين فصاعدا كذلك لا يجوز استعمال المشترك
الكتابي في لفظين فصاعدا والمستند عليه ما عرفت وكذا الكلام في أبعاض اللفظ فلا يجوز نحو ضرب لا ب
بالاقتصار على نقش واحد للباء بدلا عن حرفي الباء في ضرب بلال ومما الباء الذي في آخر ضرب لا الذي
في أول بلال ثم قال [illegible] ولبس الإدغام في موارده [illegible] في [illegible] حرفين ثم قال [illegible] وربما يرتكب مثله في الكتابة
مع أمن اللبس كما في مثل [illegible] هذا كلامه [illegible] بزيادة يسيرة [illegible] في بيان وضع المفردات المراد بها

اللواحق من اللام والتنوين وعلامتي التثنية والجمع وفيه أقوال أحدها أنها موضوعة لذات المعنى لا بشرط
الوحدة ولا عدمها فلم يعتبر في وضعها الإطلاق أيضا وهو الذي ذهب إليه سلطان العلماء ثانيها
أنها موضوعة للمعنى بشرط الإطلاق نسبه الفاضل القمي إلى سلطان العلماء ثالثها أنها موضوعة للمعنى
وليس في محله إذ ليس مطلبه إلا أن اللفظ موضوع لذات المعنى من دون اعتبار وحدة ولا إطلاق
في أصل الوضع وقد صرح هو بهذا المعنى حيث قال لا يخفى أن دخول قيد الوحدة في الموضوع له ثم بل الظاهر
خلافه وأن الوحدة وعدمها من عوارض الاستعمال لا جزء للمستعمل فيه فإن الظاهر أن الواضع إنما وضع كل
من المعاني لا بشرط الوحدة ولا عدمها ثم يستعمل تارة في واحد منها وقد يستعمل في أكثر والموضوع له والمستعمل
فيه هو ذات المعنى في الصورتين على ما حققه شارح المختصر لكن يبقى الكلام في أن الوحدة وإن لم تكن
داخلة في المستعمل فيه لكنها غالبة في الاستعمال بحيث يتبادر الاستعمال للإفراد والظاهر أن هذا
كاف فيما هو ثمرة الخلاف في الاستعمال وإن كان صيرورته بمجرد ذلك مجازا في المتعدد محل تأمل انتهى وهو
كما تراه ينادي بأن مذهبه هو كون الموضوع له ذات المعنى من دون اعتبار وحدة ولا إطلاق في الوضع
ولعل الفاضل المذكور لما رأى أن سلطان العلماء يجوز استعمال المشترك في أكثر من معنى كما يجوز استعمال
اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي حسب من ذلك أن تجويزه لم يبتن على اعتبار الإطلاق في
الوضع وإلا فمجرد وضع اللفظ لذات المعنى لا يفي بذلك وسوق نقله كلامه والاعتراض عليه أن الإطلاق
والتقييد من الأمور المتأخرة باعتبار المعتبر ولم يثبت مما يفيد ما ذكرنا فإنه قال في حل بيان مختاره
ثالثها ما نفهم من بعض المحققين أيضا من أن الموضوع له هو المعنى لا بشرط الوحدة ولا عدمها فقد يستعمل في
الواحد وقد يستعمل في الأكثر والموضوع له هو ذات المعنى في الصورتين فإن الوجود الخارجي الذي هو
الموضوع له مثلا جزئي حقيقي وإن كان قد يكون كليا بالنسبة إلى أفراده واعتبار الكلية والجزئية
الحاصلتين من ملاحظة انضمامه مع الغير وعدمه إنما هو اعتبار المعتبر ومع عدم الاعتبار الشخص هو ما جعل
العلم بكونه موضوعا وهو أعم من المعنى في حال الانفراد لا بشرط الانفراد هذا ولكن ما زعمه الفاضل المذكور
لا يخفى حسن النسبة إذ من القائلين بكون الموضوع له هو ذات المعنى من يجوز استعمال المشترك في أكثر من معنى
بناء على كون الوضع على تأسيس الاستعمال كما يراه صاحب [illegible] وجماعة ممن تأخر عنه وسلطان العلماء وممن
سلك ذلك المسلك وكيف كان فالنسبة ليست في محلها ثالثها أنها موضوعة للمعنى باعتبار الوحدة بأن يراد
معه عزوه ذهب إليه صاحب المعالم رابعها أنها موضوعة للمعنى في حال الانفراد كما ذهب إليه الفاضل القمي رحمه الله
والحق المعول إنما هو القول الأول والدليل عليه أمور الأول الوجدان فإنا نجد من أنفسنا أن الواضع
للفظ لم يعتبر فيه إلا ذات المعنى من دون ملاحظة أمر خارج من الوحدة أو غيرها وإن شئت فاختبر
نفسك في تسميتك ولدك هل تعتبر في مقام الوضع ما يزيد على الذات من الوحدة وغيرها من القيود
الثاني الاستقراء فإنا إذا لاحظنا أحوال الواضعين لم نجدهم إلا أنهم يعتبرون في الوضع ذات المعنى

لاغير الثالث تنصيص اهل اللغة فانا نريهم في مقام بيان معاني الالفاظ لايستوفون الانفس المعنى وكانت الوحدة جزءا لم يكن وجه لاهمال جزء المعنى وفيه نظر لان الوحدة على القول باعتبارها معتبرة في جميع الالفاظ فتعتبر في المفسر بالكسر كما تعتبر في المفسر بالفتح فلا يبقى وجه للتصريح بها منضمة الى المفسر الرابع التبادر فانه ليس المتبادر من اللفظ عند سماعه الا ذات المعنى الخامس ترجمة لغة بلغة اخرى فانا نرى العارفين باللسان لا يذكرون عند ترجمة اللفظ العربي باللغة الفارسية الا ما يساوي ذات المعنى في تلك اللغة دون ذكر ما يفيد الوحدة السادس ان اعتبار الوحدة في معنى الارادة كما هو مراد القائل به في ضمن الوضع غير معقول لان الارادة على اي وجه كان من توابع الوضع ومترتبة عليه وتابعة له وموقوفة عليه فلا بد من وقوعها على ما عيّن الواضع فلا يمكن اعتبارها في الوضع بان يقول وضعت اللفظ لما يريده المتكلم من المعنى والوحدة لاستلزامه توقف الوضع على الارادة من حيث كون ارادة المتكلم سببا للوضع اللفظ لذلك ولولا ذلك لم يصح فيه وهذا اذا اعتبرت ارادة الوحدة في ضمن الوضع من حيث الفعلية وان اعتبرت من حيث الشانية بان يضعه لمعنى من شانه انه لو وقع في الاستعمال كان مرادا من غير ضميمة فلا يلزم ما ذكر فيما يفيد الا انه بعيد من احوال الواضعين كل البعد هذا وربما يتمسك لاثبات مثل المقصود بالاصل في نظائر المقام فيقال ان صيغة افعل اذا شك في كونها للمطلق الطلب او الطلب المقيد بالمرة او التكرار فالاصل عدم الزائد وهو جار في المقام لكنه ليس في محله لان ارادة المطلق وارادة المقيد اذا انسبتا الى الواضع بمعنى انا اذا لم نعلم انه هل تصور في مقام الوضع المطلق او المقيد كان ذلك من الشك بين المتباينين وكان الحادثان في حد سواء ولا مجال لاصل في نفي شيء منهما العدم ترتب احد بما يحل الاخر حتى يؤخذ بالمتيقن ويدفع المشكوك بالاصل وقد نبه على هذا المولى الوحيد البهبهاني ايضا وتدقيق ان الاصل مما لا مجرى له في المقام بحسب الثانية لكنه ليس بحسن اما اذا رجع الشك في المقام الى الشك بين الاقل والاكثر لانا لا ندري انه وضع اللفظ لذات المعنى او اعتبر معه الوحدة فيصح ان يدفع الزائد بالاصل واما انه ليس بحسن فلان مناط اعتبار الاصل انما هو الاخبار وبناء العقلاء ولا شيء منهما فيما نحن فيه اما الاول فلان الاخبار ليس موردها الا الامور الشرعية الجعلية وليس منها المقام واما الثاني فلان بناء العقلاء لم يستقر على العمل به في امثال ما نحن فيه وقد تبين مما ذكرنا ضعف هذا القول المعتبر الاطلاق في ضمن الوضع فلا قائل به وما نسب الى الفاضل القمي رحمه الله الى سلطان العلماء ره وقد عرفت انها ليست في محلها فلا يهمنا الكلام في ابطاله ولو فرض وجود القائل به كان ما قدمنا من الادلة على المختار حجة عليه كما انها حجة على القائل باعتبار الوحدة واما القول باعتبار الوحدة في الوضع كما تقدم من صاحب المعالم ره فيحتمل وجوها الاول منها ان يعتبر الوحدة جزءا للموضوع له بحيث يكون اطلاق اللفظ مما يتبادر منه نفس المعنى والوحدة معا فيكون كل منهما جزء الموضوع له وهو ظاهر كلامه فانه قال في جواب ما اورد على نفسه قلت لا يرد بوجود علاقة الكل والجزء ان اللفظ موضوع لاحد المعنيين والاستعمال في مجموعهما فيكون من باب اطلاق الموضوع للجزء وارادة الكل كما توهمه بعضهم لما ذكرت

المراد بالوحدة عدم انضمام معنى اخر الى هذا المعنى في الارادة فلا ينافي ذلك القول بكون اسم الجنس موضوعا للماهية ولا القول بكون متعلق الاحكام هي الطبائع الكلية منه ٢ الفقطم

بل المراد ان اللفظ لما كان حقيقة في كل من المعنيين لكن مع قيد الوحدة كان استعماله في الجميع مقتضيا لالغاء اعتبار قيد الوحدة كما ذكرنا واختصاص اللفظ ببعض الموضوع له اعني ما سوى الوحدة فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للكل وارادة الجزء هذا وهذا الوجه في غاية البعد لان محصله ان الوحدة في مرتبة نفس المعنى فكل منهما جزء الموضوع له وهو مركب منهما ولذا اول بعض المتاخرين كلامه لما وجدها ظاهرة لما لا يستقيم بان مراده انما هو اعتبار الوحدة في الوضع النوعي وهو وضع المركبات فان الواضع لم يرخص في استعمال اللفظ في ضمن التركيب الا في المعنى المتصف بالوحدة والا فالوحدة في وضع المفردات مما لا يحتمل القول به الثاني ان يجعل الوحدة قيدا للكل بالنسبة الى نفس الوضع في قوله وضعت لفظ العين للذهب وخصصته به وتخصيص الشيء بالشيء يكون المعنى مرادا وحده من دون ضميمة شيء والثالث ان يجعل الوحدة قيدا للموضوع له فيؤول الى قوله وضعت اللفظ للمعنى الواحد وهذان الوجهان مع كون مآلهما الى امر واحد بينهما فرق بحسب المفهوم افتراق تقييد التوكيل بالشرط وتقييد متعلقه به فالاول كقولك وكلتك ان جاء زيد والثاني كقولك وكلتك في اعطاء هذا الدرهم لزيد ان جاء فمجيء زيد تقييد للتوكيل في الاول وللاعطاء على الثاني فالاول من الوجوه كالاول والثالث كالثاني وكيف كان فيستدل لهذا القول بامور احدها تبادر الوحدة من اللفظ والاصل فيه ان يكون وضعيا فيثبت كونه حقيقة في المعنى مع الوحدة وفيه ان التبادر ناش من الانس بالاستعمال وملاحظة ان اللفظ المشترك في التراكيب وهو لا يثبت الوضع لعدم كونه دليلا عليه يدلك على هذا ان لفظ العين مثلا اذا جرد عن التركيب كلفظ العين المسموع من وراء الجدار يتبادر منه جميع المعاني وهذا هو المعيار في جميع موارد التبادر فان التبادر المعتبر الوضعي منه عن التناشي من الاستعمال الا ترى ان المتبادر من نفس المشتق انما هو حال التلبس وذلك مثل ضارب مثلا والمتبادر منه اذا كان في ضمن التركيب مثل زيد ضارب انما هو حال الكلم وربما يجاب بان التبادر هنا معارض بعدم صحة السلب عنده ان الذهب والفضة المعتبرين بالانضمام لا يصح سلب اسم العين عنهما ومن المقرر في محله ان عدم صحة السلب يقدم على التبادر عند التعارض وهو ضعيف لانه مبني على تسليم التبادر وقد عرفت منعه ثانيها ان مقتضى تعريف الوضع كون اللفظ باعتبار الوحدة اذ هو تخصيص شيء بشيء بحيث متى اطلق او احس الاول فهم منه الثاني وتخصيص اللفظ بالمعنى انما يتحقق اذا لم يكن معه غيره اذ لو شاركه غيره في الوضع او اعتبر فيه جواز الاجتماع مع الغير لم يكن اللفظ مختصا به فلا بد من اعتبار الوحدة حتى يتحقق تخصيص اللفظ به دون غيره وفيه اولا ان غاية ما يقتضيه التخصيص انما هو الانفراد بحسب خصوص هذا الوضع وعلى هذا فلا يمتنع ان يجمع بينهما بالحيثية بان يراد احد المعنيين من حيث وضع اللفظ له بخصوصه والاخر من حيث وضع اللفظ له كذلك وكذلك ثانيا ان ذلك لو تم فانما هو باعتبار وضع الواضع الخاص فيكون قد اعتبر الوحدة بالنسبة الى الاوضاع

الصادرة منه دون غيره اذ ربما ينشأ الاشتراك من تعدد الواضعين ولا يكون لاحدهم اطلاع على الاخر
والاعلى وضعه فضلا عن اعتباره عدم انضمام المعنى الذي وضعه الاخر له الى ما وضعه هو فالنها الاول
وبيانه انا اذا شككنا في وضع الواضع اللفظ باعتبار وحدة المعنى وعدمها لزم التوقف وعدم الحكم بشيء
من الامرين ولما كان الوضع من الامور التوقيفية التي لا يجوز التعدي عما تحقق فيه الرخصة ولم يتحقق لنا الحال
في المقام فلا بد من الاخذ بالمتيقن اللازم للتوقف ونصير حالنا في مقام العمل كحالنا لو علمنا باعتبار
الوحدة في الوضع فهذا يثبت اعتبار الوحدة على وجه التضاعف كما ان الدليلين الاولين كان مؤداهما
اعتبارها على طريق الاجتهاد وبعد تحصيل ما قدمناه من الادلة فانها تفيد الاطمينان بكون الوضع لذات المعنى
فلا يبقى مجرى للاصل الذي من شأنه الجريان عند الشك وعدم وجود دليل مرجح لاحد الطرفين واما القول
بانها موضوعة للمعنى في حال الانفراد كما اختاره الفاضل القمي وهو يحتمل وجهين احدهما ما يتراءى
من كلامه في بادي النظر وهو انا لا ندري ان الموضوع له هو ذات المعنى ام هو مع اعتبار الوحدة ام هو مع
اعتبار الاطلاق ولكن لما كان القدر المتيقن هو وضع اللفظ للمعنى في حال الوحدة ظرفا للوضع مع احتمال
مدخلية في ذلك كونه فيما كان حالنا حال من يعتبر الوحدة في مقام العمل على حذو ما قررناه من الاصل
مستدلا لاعتبار الوحدة على وجه القضايا [illegible] ذلك لكون الاوضاع توقيفية لا يجوز التعدي فيها عما علم
ثبوته ويرد على هذا الوجه امران الاول ان المراد بالوحدة هو وحدة المعنى عند ارادة المتكلم في الاستعمال
فحال الوحدة بهذا المعنى ليس ظرفا للوضع لعدم صلاحيته لذلك ضرورة ان ارادة المتكلم عند الاستعمال
مما يترتب على الوضع ويتاخر عنه فكيف تصلح للظرفية بحيث يكون حال الوحدة في الارادة ظرفا له فلا
يعقل ظرفيته له الا باعتبار المعتبر والمفروض عدم العلم باعتباره وانما المدعى مجرد وقوع الوضع في تلك
الحالة على ما عرفت من تقريره فلم يبق من التمسك بهذا الوضع شاهد حتى يكون ظرفا له فذلك من باب
السالبة بانتفاء الموضوع الثاني انه بعد تسليم صلاحية حال الوحدة ظرفا له نمنع اعتبار الوحدة الناشئ
من الجهل بالموضوع له على ما هو مبنى الوجه المذكور وهو الاخذ بالمتيقن بما قدمناه من الادلة على اثبات كونه
الوضع لذات المعنى مع اعتبار الوحدة ثانيهما ما يحقق انه اراده بعد اعطاء النظر حقه وهو ان الموضوع
له هو ذات المعنى ولكن لما وقع الوضع بانا نشأ في حال الوحدة فيحتمل مدخلية تلك الحال في الوضع فهو توقيفي
لم يكن لنا التعدي عما علم وهو حال الوحدة فلا يجوز استعمال اللفظ في غير تلك الحال لكونها القدر المتيقن
والفرق بين هذا الوجه وسابقه هو ان المفروض هناك عدم العلم بالموضوع له راسا ولكون ما كان القدر
المتيقن هو الواحد بني الامر عليه في مقام العمل والمفروض هنا العلم بكونه موضوعا لذات المعنى ولكن
لما وقع الوضع في حال الوحدة لم يكن لنا التعدي عما علم اخذا بالمتيقن لمكان احتمال مدخلية تلك الحال
واعتبارها في الوضع الذي هو من التوقيفيات ومن نظر في كلامه وتامل في تحصيل مرامه وجد ان مراده
هذا الذي ذكرناه لا الاول [illegible] انه نقل عن كلامه لا ان قول ان الواضع يصرح بان وضع اللفظ لهذا المعنى بشرط

ان الايراد

ما يشعر بكون حال الوحدة ح

ان الايراد بعد شيء آخر وهو شرط الوحدة ولا يجب ان ينوي ذلك حين الوضع بل الوضع يحتمل القول انما صدر
الوضع مع الانفراد وفي حال الانفراد حتى يكون الوحدة جزء الموضوع له كما ذكره بعضهم فيكون المعنى الحقيقي
للمفرد هو المعنى في حال الوحدة لا المعنى والوحدة هذا ويرد عليه ايضا امران الاول ما اوردناه على الثاني
على كون حال الوحدة ليس ظرفا للوضع بل لغيرها الحال الذي لما عرفت من كون المراد بالوحدة هي الوحدة
في الاستعمال وعند ارادة المتكلم الثاني انه بعد الاغماض عن الاول لا وجه للتوقف والجمود على الحال
الذي وقع الوضع فيه لان اعتباره موهوم في المقام والا لزم اعتبار البلاد والامكنة التي وقع الوضع فيها
ولا يتعدى الى غيرها وهو مما لا وجه لالتزام به لا الظاهر من كلامه مبني على ان الوضع علة تامة للاستعمال
حيث تمسك في نفي جواز الاستعمال في الاكثر من معنى بنفي كون الوضع علة تامة للاستعمال بل يحتاج الاول
في تقرير الاعتراض ان يقول ان كان يرى ان الوضع علة تامة للاستعمال فيتوجه عليه انه اذا علم كون
الموضوع له ذات المعنى فلا وجه لاحتمال مدخلية حال الوضع والتوقف لاجله وان كان يرى ان الوضع ليس
علة تامة بل لا بد من وقوع الرخصة بعد ذلك في الاستعمال كان اللازم التمسك به دون نفي وقوع الوضع في حال
الوحدة نعم لو كان مراده ان الموضوع له هو ذات المعنى لكن الاستعمال توقيفي لا بد فيه من رخصة اخرى
وليس الوضع علة تامة له كان وجيها لكن لا يفي به عبارته اذ كان يمكنه ان يقول ان الموضوع له هو ذات
المعنى ولكن ليس الوضع علة تامة للاستعمال فهو توقيفي يحتاج الى رخصة جديدة فاعرض عن ذلك وتمسك
باصل كيفية وقوع الوضع الا ترى انه يقول فان شئت توضيح ذلك فاختبر نفسك باصل كيفية وقوع
الوضع الانشائي في تسمية اولادك هل تجد من نفسك الرخصة بان تقول اذ وضعت هذا الاسم بشرط
ان يراد وحده او لا بشرط الوحدة ولا علم بها الى غير ذلك الى العاشر في بيان وضع اللواحق يحصل الكلام
ان الاحتمالات السارية في المقام ثلاثة على ما ذكره بعضهم على وجه الاجمال وعنوان اللواحق من التنوين واللام
وعلى التثنية والجمع واداة النداء ليست بانفسها موضوعة على سبيل الاستقلال كما ان المواد غير موضوعة
مجردة عنها وانما وضع اللاحق والملحق به معا بوضع واحد فوضع رجل بالتنوين لفرد مما ثبت له الرجولية
ورجلان لفردين منه وعلى هذا القياس المحلى باللام وغيره مما ذكر سائر اللواحق المذكورة ثانيها ان يكون
كل من اللاحق والملحق به قد وضع بوضع آخر فيكون هناك وضعان احدهما وضع المادة والاخر وضع اللاحق
من الامور المذكورة فوضع رجل مجردا عن اللواحق لما ثبت له الرجولية والتنوين للاشارة الى فرد منه
واللام للاشارة الى التعيين وعلى هذا القياس ثالثها ان يكون مع تلك وضع مستقل بكل من اللاحق والملحق به
قد وضع المجموع المركب منهما بوضع آخر فيكون هناك اوضاع ثلاثة احدها وضع المادة فقط كرجل
مجردا عن جميع اللواحق والاخر وضع اللواحق كوضع التنوين للاشارة الى علم التعيين الفردي والثالث
وضع مجموع اللاحق والملحق به كوضع رجل بالتنوين لفرد غير معين والوجه الاول يرده الاصل كما يرد الثالث
الاستغناء عن الوضع الثالث وبيان ذلك ان وضع اللواحق والملحق بها بوضع واحد معا يستلزم

الزيادة في الوضع بالنسبة الى وضع اللواحق بوضع نوعها بوضع الملحق بها اذ لو وضع المواد مائة واللواحق خمسة
لزم على الاول وضع كل من المواد مع التنوين بخصوصه ثم وضعه مع اللام كذلك وهكذا فتنتهي اوضاع
مادة مقرونة باللواحق الى خمسمائة بخلاف الثاني فهو وضع المواد بخصوصها ثم وضع اللواحق بوضع اخر فتتم
اوضاع الصنفين على التقدير المذكور في مائة وخمسة فهو وضع المواد المقترنة مع اللواحق وهي مائة فتكون اوضاعها
كذلك ايضا واللواحق خمسة فاوضاعها كذلك فهذه مائة وخمسة واذا استلزم الاول لزم ارتكاب الزيادة في الوضع
دفعناه بالاصل والتزمنا بالازيادة فيه وهو القول بوضعين يتعلق احدهما بالمواد والاخر باللواحق و
فيها كفاية عن الالتزام بوضع ثالث فهو يستغني عنه لانتظام امر الوضع والاستعمال بالالتزام بالوضعين المذكورين
ولا يذهب عليك ان وضع اللواحق شخصي لان التنوين مثلا وضع للفردية واللام للاشارة الى التعيين وهكذا
وربما ترائى من كلام الفاضل القمي ان وضعها نوعي … فانه قال قد علمت ان الالفاظ الموضوعة
للمفاهيم الكلية لها وضع شخصي مع قطع النظر عن اللواحق ووضع نوعي بالنظر الى لحوقها وهو مما لا وجه له لانهم
صرحوا بان الموضوع ان كان شخصا فهو شخصي والا فالوضع نوعي كما ان الموضوع له ان كان هو اشخاص
ما يجعل عنوانا للموضوع له كان الوضع عاما والموضوع له خاصا وان كان هو نفس الامر العام كان الموضوع
له ايضا عاما فالعموم قد يلاحظ بالنسبة الى الموضوع فيكون الوضع نوعيا وقد يلاحظ بالنسبة الى الموضوع له
فيسمى بالوضع العام والموضوع له العام واما اذا كان الموضوع شخصا كونه كليا متفق الحقيقة … هو
في نفسه شخصا والاول مثل الموضوع له انتساب الرجولية خصوص لفظ رجل الذي … خاص في حال الزمان
حتى يكون من قبيل الاشخاص … الموضوع … في ضمن الاشخاص … من الظاهر ان
اللفظ مع قطع النظر عن المعنى لا يتصف بالكلية والجزئية وهذا يسقط ما ذكره الفاضل القمي من ان اتصاف
اللفظ بالكلية والجزئية انما هو باعتبار المعنى … الوضع النوعي ما يكون كليا
مختلف الحقيقة كما صرح الواضع بوضع ما كان على زنة فاعل لمن قام به المبدأ … مثل ضارب
وناصر وعالم وقاتل وغير ذلك وظاهر انها الفاظ مختلفة حقائقها وكذا الوضع باستعمال كل لفظ بما يناسب
معناه الموضوع له … تحته الفاظ مختلفة الحقيقة فحاصل الفرق بين الوضع الشخصي والنوعي ان الموضوع
في الاول كلي متفق الحقيقة بخلاف الثاني فان الموضوع فيه كلي مختلف الحقيقة … التنوين الذي
هو نون ساكنة تثبت في اللفظ على اخر الكلمة اذا وضع للفردية كان الموضوع ح كليا متفق الحقيقة وكذا
الحال في اللام وغيرها من المذكورات فيكون اوضاعها شخصية لا نوعية كما افاده كلام الفاضل القمي الا
ان يقال ان … بسبب الوضع الثالث … وضع نوعي للملحق … تسليم الوضع الثالث
ما اوردناه عليه لعدم … كلام كون وضع اللواحق نوعيا … ان مقتضى
ما ذكرنا من وضع المواد بخصوصها ثم وضع اللواحق الطارية عليها انما هو كون اللواحق لبيان حالة الملحق به
من الفردية والتثنية والتعيين وغير ذلك ويلزمه عدم افادتها المعنى غير بيان حالة الملحق ولكن دفع الكلام

في امرين

في امرين منها احدهما افادة النفي فذهب بعضهم الى انها اذا دخلت على المشترك افادت نفي جميع المعاني
استنادا الى ان النفي يفيد العموم وظاهر ان نفي ما عدا الواحد الذي وقع استعمال اللفظ فيه معنى
زائد على بيان حال ذلك المعنى الواحد وبما ذكرناه من القاعدة يظهر انه لا وجه له لان … التعدد
لو سلم افادته المنع … لا بد من ان يجعل النفي الى ما اريد في الاثبات دون
غيره … مذهب السكاكي عموم النفي لجميع المعاني لانه ذهب الى كون … النفي
اليه يقتضي توجهه الى جميعها لكن ذلك لا ينافي القاعدة التي ذكرناها بل هو جار على طبقها ثانيهما
التثنية والجمع فان بعضهم ذهب الى انهما يفيدان الاشارة الى التعدد فالمثنى موضوع لامرين متفقي اللفظ
سواء كان هناك تعدد في المفهوم او لا وسواء كان الاتفاق في اللفظ الذي هو حقيقة فيهما او مجاز كما
في قرئين وحسنين … لا بد من امرين متفقي المعنى ان يكونا فردين لمعنى كلي وضع له المفرد
وكذا الحال في الجمع وبما ذكرنا من القاعدة يعلم ان الحق هو القول الاول وحيث جرى … الكلام … لا
باس بتفصيل المقام فنقول احتج القائلون باعتبار الاتفاق في المعنى بوجوه الاول ان … من
من المثنى فردان من ماهية لا غير فيكون حقيقة في ذلك الثاني دوران الامر بين المجاز والاشتراك
اذ لو … بين المتفقين في الاسم والمتفقين في المعنى جامع يكون مناط الاستعمال فانا نرى استعمالين
لمثل رجلين ليس مناط الاستعمال عندهم هو الاتفاق في اللفظ ولا امرا جامعا بين اتفاق اللفظ
واتفاق المعنى كما في اطلاق الانسان وارادة زيد وكذا في اطلاق … وارادة عمرو وحيث كان مناط الاستعمال
هو القدر المشترك وانما المناط هو اتفاق الفردين في معنى هو ما ثبت له الرجولية وحيث انتفى الجامع
الذي هو مناط الاستعمال دار الامر بين الحكم بكون المثنى مجازا في متفقي اللفظ وكونه مشتركا بينه وبين
المتفقين في المعنى والظاهر ان المجاز اولى من الاشتراك والى هذا الوجه اشار الفاضل القمي
بقوله لو قلنا بكفاية مجرد اتفاق اللفظ في التثنية والجمع للزم الاشتراك في مثل عينين ولجوز استعماله
حقيقة في الشمس والميزان او البصر والينبوع فلا بد من التوقف فيلزم ههنا قرينة اخرى لان التثنية
للنوعين لا للفردين من نوع والمجاز خير من الاشتراك فيكفي الاحتياج الى القرائن … الى الاعتبار
الى القرينة على تقدير اشتراك المثنى بين المتفقين في المعنى والمتفقين في اللفظ وذلك لانا لو قلنا
بان المثنى حقيقة في متفقي المعنى فهو … قرينة على ان المراد بالمادة هو الذي يجري المثنى
على حقيقته … ههنا ولا يتوقف ولا تمس الحاجة الى قرينة اخرى بخلاف ما لو قلنا
باشتراك المثنى بين متفقي اللفظ والمعنى فيلزم التوقف في استعمال المثنى في نوعين او فردين من
نوع واحد ولا بد من القرينة في كل من استعمال المثنى ولا يتوهم انه على تقدير كون المثنى حقيقة في متفقي
المعنى تمس الحاجة الى القرينة عند استعماله مجازا في متفقي اللفظ لان ذلك … لا يلزم
منه توقف اصل استعمال المثنى على القرينة المستلزم لوجوب القرينة في جميع الموارد الثالث …

النحاة وتحقيقهم على لزوم الاتفاق في المعنى في المثنى والمجموع وقولهم بتقييد اللفظ المعتبر عند الاكثر والرابع
انه لو لم يعتبر الاتفاق في المعنى للازم لكون الواو لبيان حال الملحوق به لزم اما القول بان الالف والنون
قد وضعتا لافادة ذلك المعنى الآخر المنضم الى ما افاده المادة من احد المعاني او القول بان المادة تفيد ذلك
المعنى ايضا والالف والنون مجرد علامة على كون المراد بالمادة المعنيين اللذين هما النوعان غير مشخص
لمعنى ولا مفيدة له والقول بان المجموع المؤلف من المادة والالف والنون قد وضع مستقلا بوضع تركيبي لافادة
المعنيين المتباينين المتفقين في اللفظ واللازم باقسامه باطل اما الاول فلان المعنى الآخر معنى مستقل اسمي
لا يمكن ان يفيده الحرف الذي هو علم التثنية واما الثاني فلانه موقوف على الجواز جواز استعمال مثل لفظ
العين مما هو مفرد مشترك في المعنيين ويكون الالف والنون مجرد علامة وقرينة على ذلك المدخول على المعنيين
وفساد ما يتبع ذا الاول ربما لا يلتزم به القائل بكون المثنى موضوعا لمقتضى اللفظ كالمفصل بين المفرد والمثنى
بجواز استعمال المشترك في اكثر من معنى في الثاني ورد القول مع شهادة الوجدان بعدم افادة المادة المعنيين
وكذا الثاني يشهد بخلافه الوجدان واما الثالث فلان الاصل عدم الوضع التركيبي الثالث وهذا الاصل
مما لا ريب فيه حتى على مذهب القائل بوضع المركبات ثم الثالث هو ذلك القائل انما يقول بوضع المركبات المعنى الملتئم
من معنى الملحوق به واللاحق لا بوضعها لمجموع معنى زائد عليه كالمعنى الآخر للمشترك هذا وربما احدس المثنى [illegible]
يمكن ان يثبت بها القائل بكفاية اتفاق اللفظ في اثبات مرامه وذلك مثل زيدين وعينين وعمرين
فيراد بالاول زيد بن عمرو وزيد بن بكر وبالثاني الذهب والفضة وبالثالث الشمس والقمر ولكنها لا
تفي باثبات ذلك المقال لاحتمالها لوجوه تلتئم احدها كفاية مجرد الاتفاق في اللفظ كما هو مذهب القائل
ثانيها ارادة معنى مشترك من المفرد كالمسمى ونحوه ولو على سبيل المجاز ثم فيكون علم التثنية للاشارة الى
الفردين من مسمى وهذا الوجه يجري في مثل زيدين وعينين ثالثها ان يكون التصرف في [illegible]
اللفظ وهذا يجري فيما كان من باب التغليب فيدعى ان الشمس من افراد القمر فسمي باسمه ثم يثنى ومع قيام
الاحتمال لا يليق [illegible] فكونهما اكتفى بمجرد الاتفاق في اللفظ وذهب صاحب المعالم الى كفاية الاتفاق
في اللفظ وجعل التثنية والجمع في قوة تكرير المفرد بالعطف قال والظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ دون
المعنى في المفردات الا ترى انه يقال زيدان وزيدون وما اشبه ذلك مع كون المعنى في الآحاد مختلفا وتأويل
بعضهم له بالمسمى تعسف بعيد هذا ولكنا نقول مضافا الى ما عرفت من عدم الوثوق بما ذكره من كفاية مجرد
الاتفاق في اللفظ نظرا الى قيام احتمال الغير ان دخول الالف واللام من المثنى والمجموع على ما لا يدخل على مفرده
كالزيدين والزيدين مما يدل على ان [illegible] على التثنية والجمع انما هو بعد تأويل المفرد بالمسمى ولا يسلم ان الجمع
المصحح حكمه حكم المثنى في جميع ما ذكر من وضع اللاحق مفردا على الملحوق به على المختار وكفاية الاتفاق
في اللفظ على القول الآخر كما هو صريح كلام صاحب المعالم واما الجمع المكسر كرجال وعيون فالمراد ان لم يكن [illegible]
لدعوى وضع اللاحق مفردا على الملحوق به الا انه لا فارق بينه وبين الجمع المصحح من حيث اشتراط الاتفاق في

المتقوم

المعنى

في المعنى او كفاية مجرد الاتفاق في اللفظ فالحق انه يعتبر فيه الاتفاق في المعنى ثم انه قد علم مما ذكرنا وصرح به غير
واحد ان النزاع في استعمال تثنية المشترك ومجموعه في اكثر من معنى ليس على نهج استعمال المفرد في اكثر من معنى
فان النزاع في المفرد انما هو في استعماله في معنيين مثلا والنزاع في المثنى والمجموع انما هو في وضعهما
للمعنيين او المتفقين في المعنى او في مجرد اللفظ وتفصيل المقام ان الاحتمالات في المثنى المشترك ثلثة احدها ان يكون
[illegible] فردان من كل من المعنيين بان يراد بعينين فردان من الذهب وفردان من الفضة وهذا الوجه
مما يوافق النزاع الواقع في استعمال المشترك في اكثر من معنى اذا كان مفردا [illegible] لا قائل بجواز استعماله على
هذا الوجه ثانيها ان يراد به فردان من ماهيتين فيراد بعينين مثلا فردان احدهما من الذهب والآخر
من الفضة ثالثها ان يراد به ماهيتان فيراد بعينين مثلا الذهب والفضة وهذان الوجهان مما ذهب
[illegible] منهما ذاهب ولكنهما لا ينطبقان على النزاع الواقع في المفرد لانهما الى وضع المثنى لمتفق اللفظ
والجمع فيما ذكرنا في حكم المثنى [illegible] في تاسيس الاصل [illegible] في المسئلة حتى يعول عليه عند الشك
وعدم قيام دليل مرجح لاحد الطرفين فنقول ذكر بعضهم انا ان قلنا بوضع اللفظ للمعنى لا بشرط كان مقتضى
الاصل هو الجواز لعدم المانع وان قلنا باعتبار الوحدة فان قلنا باعتبار نوع العلاقة فمقتضى
الاصل ايضا هو الجواز لوجود نوع علاقة الكل والجزء بناء على اعتبار الوحدة جزءا وعلاقة الاطلاق والتقييد
بناء على اعتبارها قيدا وان قلنا باعتبار شخص العلاقة او قلنا باشتراط نقل الآحاد في المجاز فمقتضى
الاصل عدم الجواز اذ الشك في تحصيل الشخص المعتبر فيقتصر الامر عليه والتحقيق ان الاصل المعول عليه
في مباحث الالفاظ عند الشك انما هو اصالة التوقيف ومقتضاها عدم الجواز مطلقا من دون تفصيل بين
موارد الشك بحسب اعتبار الوحدة وعدمه واعتبار نوع العلاقة وشخصها اذا تمهد لك هذه المقدمات فلنشرع
في المقصود فنقول اختلفوا في استعمال المشترك في اكثر من معنى على اقوال فقيل بالجواز مطلقا ذهب اليه السيد
في الذريعة والشيخ في العدة وسلطان العلماء ره [illegible] صاحب الحواشي ره ونسب [illegible]
وقيل بعدم الجواز مطلقا [illegible] ونسبه الى معظم المحققين وقيل بالتفصيل بين النفي و
الاثبات بالجواز في الاول دون الثاني وقيل بالتفصيل بالجواز في المثنى والمجموع دون المفرد ثم اختلف
المجوزون فقال القوم منهم انه بطريق الحقيقة وزاد بعض [illegible] انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن
وهو المحكي عن الشافعي وقال الباقون انه بطريق المجاز وكذلك اختلف النافون فمنهم من نفاه على سبيل الحقيقة
ومنهم من نفاه على نحو المجاز ويظهر اثر ذلك في مقام الثمرة وسيتضح لك سر المقام والحق عدم الجواز لنا
امران احدهما ما هو المعتمد وهو الاصل المقتضي للتوقيف فان الوضع والاستعمال مما يتوقف على
ثبوته الترخيص من الواضع وان قلنا بان الموضوع له هو ذات المعنى ودعوى ان الوضع علة تامة للاستعمال
مما يقابل بالمنع الا ترى انه لا يجوز الوقف بالحركة والوصل بالسكون ونحو ذلك فكيف يعتبر الاستعمال مما يتوقف
على ترخيص الواضع بعد ثبوت الوضع فلذا سرى الشك الى جواز استعمال المشترك في اكثر من معنى الذي هو

منتهم

من جملة كيفيات الاستعمال فيلزم الرجوع الى النقل الى التوقيف وثانيهما ما يبتنى على طريقة الاكثر وهو ان عدم الوجدان
فيما كان مظنة للوجود دليل على العدم فان استعمال اللفظ فى اكثر من معنى لو كان جائزا لوقع فى نظم او
نثر او كتاب او سنة او خطبة او محاورة ولا اقل من مثال واحد يختص بمحل مع كونه مظنة للوجود فحصل
من عدمه وقوع الظن بعدم الجواز وهو معتبر فى مباحث الالفاظ عند الاكثر ولتنبه الفاضل القمى على تحرير
بان الموضوع له هو المعنى فى حال الوحدة ويحتمل ان لحال الوحدة مدخلا فى الوضع فلا بد من الاخذ بالمتيقن
وقد عرفت ما فيه سابقا الا ان يكون مراده بما ذكرناه من ان الموضوع له هو ذات المعنى لكن نفس الاستعمال
التوقيفيات وليس الوضع علة تامة له فلا بد فيه من ثبوت الرخصة وقد علمت ان هذا المعنى مما لا ينبغى باء منه
لنظر وحكى صاحب المعالم عن بعضهم حجة اخرى للمنع وهى انه لو جاز استعماله فيهما معا لكان ذلك بطريق
الحقيقة اذ المفروض انه موضوع لكل من المعنيين وان الاستعمال فى كل منهما واذا كان بطريق الحقيقة يلزم
كونه مريدا لاحدهما خاصة غير مريد له خاصة وهو محال بيان الملازمة ان له ح ثلثة معان هذا وحده و
هذا وحده وهما معا وقد فرض استعماله فى جميع معانيه فيكون مريدا لهذا وحده ولهذا وحده ولهما معا
وكونه مريدا لهما معا معناه انه لا يريد هذا وحده وهذا وحده فيلزم من ارادته لهما على سبيل البدلية الاكتفاء
بكل منهما وكونهما مرادين على الانفراد ومن ارادة المجموع معا عدم الاكتفاء باحدهما وكونهما مرادين معا على الاجتماع و
هو ما ذكرناه من اللازم هذا ولكن الحجة مما هو محل من حجة المنع ما لا يخفى فيه صاحب المعالم هو ان الوحدة ماخوذة
فى الوضع فيترتب عليه ما ذكره وقد يعترض المحققين انها لو كانت تعلق ذلك يكفى فى مقام الاستدلال ان استعمال اللفظ
فى اكثر من معنى ينافى الوحدة الماخوذة فى ضمن الوضع ولم تمس الحاجة الى تقريب الاستدلال على الوجه الذى ذكره فهو
مما يختص التطويل فهو مبنى على امر آخر وهو ان المستدل قد حسب ان محل النزاع فى المشترك انما هو ارادة اكثر
من معنى بعنوان الحمل الاصولى لان يراد مفهوم كل واحد من المعانى او بعنوان العموم المجموعى بان يراد المجموع
من حيث المجموع منضما بعضها الى بعض ولا ريب ان استعمال المشترك فى اكثر من معنى على الوجهين المذكورين لا يتحقق
الا بارادة واحدة فح يتوجه بعد تصوير المعانى الثلثة وفرض استعمال اللفظ فى الجميع ان استعماله فى هذا المعنى
الواحد وفى هذا المعنى الواحد يقتضى انه ارادة كلا منهما بارادة متعلقة به دون الآخر فيتحقق هناك ارادتان
واستعماله فيهما معا يقتضى انه اراد بهما بارادة واحدة متعلقة بهما وهو قوله فيلزم من ارادته لهما على سبيل
البدلية الاكتفاء بكل واحد منهما وكونهما مرادين على الانفراد ومن ارادة المجموع معا عدم الاكتفاء باحدهما
وكونهما مرادين على الاجتماع وهو ما ذكر من اللازم وهو الاداء الى التناقض وكيف كان فهذه الحجة من
الوهن بمكان اما على الاول وهو ان تبتنى على اعتبار الوحدة فى الوضع فلما يرد عليه من امور احدها المنع
من اعتبارها فى الوضع وانما الموضوع له هو ذات المعنى وقد مر من تفصيل المقال ما فيه كفاية فلا نعيد ثانيها
ان اعتبار الوحدة لو سلم وتوهم فى الوضع فانما هو باعتبار خصوص ذلك الوضع ولا يمنع من ذلك من الجمع بين
المعنيين فى الارادة باعتبار وضعين فيكون كل منهما مرادا على وجه الوحدة باعتبار خصوص وضعه المتعلق به

وربما يوجه المنع بحكم جواز استعماله فيما وضع له بالوضع العام لما ان ظاهر فى الاكثر معنيين بالاتفاق وكذا الحمل الى الحامل على فرد من على وجه لا يجرى الكلى على فرديه فى المشترك مع اتفاقه اصلا ولو فرض فى بينه وبينهما فرق اصلا اقف على الكلام عليهما منه عفى الله عنه

ثالثها انه لو سلم ان مغايرتها بما تقتضيه اعتبار الوحدة انما هو عدم الجواز حقيقة واما الجواز مجازا فلا يمنع من اعتبارها على
هذا الوجه اجاب به صاحب المعالم والوجه الثانى يحكى عن صاحب الرياض واما على الثانى وهو ان تبتنى على
كون المتنازع هو الاستعمال بعنوان العموم الاصولى والمجموعى فالمانع منه وقوع الاشتباه فى محل النزاع فقد
عرفت ان المتنازع انما هو الاستعمال على البدلية فهو بمنزلة ان يقال عين وعين بالعطف فحجة الجواز مطلقا
ما حكى عن صاحب الرياض من ان المقتضى للاستعمال موجود والمانع مفقود اما الاول فلتحقق الوضع المصحح له
واما الثانى فلان ما يمكن ان يكون مانعا ليس يتحقق وضع اللفظ انما هو اعتبار الوحدة فى الوضع وقد بينا
فساده وح فيكون وضع اللفظ للمعنى لا بشرط علة تامة للاستعمال ومثل هذه الحجة تستفاد من كلام السيد
فى الذريعة بتفاوت يسير فى العبارة واعلم انه غير ممتنع ان يراد باللفظة الواحدة فى الحال الواحد من المعبر الواحد
المعنيان المختلفان وان يراد بها الحقيقة والمجاز بخلاف ما حكى عن خالفنا فى ذلك من ابى هاشم وغيره
والذى يدل على صحة ما ذكرناه انه لو كان ممتنعا لم يخل امتناعه من ان يكون لامر يرجع الى المعبر او لما يعود الى
اللغة وما يستحيل لامر يرجع الى المعبر يجب استحالة النوع فى هذا اللغة كما ان ما امتنع لامر يعود اليه يجب ممتنع
ارتفاع العبارة وقد علمنا انه يصح من احدنا ان يقول لغيره لا تنكح ما نكح ابوك ويريد لا تعقد على من عقد
عليه ولا على من وطأه ويقول ايضا لغيره ان لمست امرأتك فاعد الطهارة ويريد الجماع واللمس باليد
وان كنت محدثا فتوضأ ويريد جميع الاحداث وانما جاز ان يريد الضدين فى الحالة الواحدة فاجوز منه
ان يريد المختلفين فاما اللغة فلا مانع من جهتها يقتضى تعذر ذلك لان المعنيين المختلفين قد جعلت
هذه اللغة فى وضع اللفظ عبارة عنهما فلا مانع يمنع ان يرادا بها معا كلا من مرة وبعضهم ان المقتضى وهو الوضع موجود
والمانع سواء كان من جانب اللغة ام جانب المعبر مفقود وذكره لمثال المحدث مع كونه من قبيل المشترك
المعنوى مبنى على ما ذكره قبل هذا الكلام من تقسيم اللفظ الدال على اشياء متعددة الى مثل المشترك اللفظى
وقد مثله ارادات وضع اللفظ للمعنى مقتض لاستعماله فيه على اى نحو شاء المتكلم واراد فهو من قبيل ان
الوضع قضية مهملة لا ينافى عدم الترخيص فى الاستعمال على وجه العموم وان اراد ان الواضع صرح بالترخيص
مقارنا للوضع او انا استفدناه من حاله ولو بالرجوع الى مظان الاستعمال فمطالب بالاثبات وانى له ذلك ويرد
انا لو لم نقل بكون الوضع مقتضيا للاستعمال لزم انكار كون الحقيقة مطردة مع ان ذلك مما لم يقل به احد
وان وقع الكلام فى كون الاطراد علامة للحقيقة لان كونه علامة لها يقتضى اختصاصه بها وهو مما وقع الكلام
فيه وذلك غير ما نحن فيه مما يقابل بالمنع لعدم الملازمة فان الاطراد عبارة عن كون المعنى الذى صح باعتبار
الاستعمال بحيث كلما تحقق صح الاستعمال فيه كذلك وفى المشترك لم يتحقق كون المعنيين مجتمعين مما يصحح
الاستعمال فيه حتى يقتضى الاطراد استعمال اللفظ فى كل معنيين مجتمعين وانما وقع الاستعمال فى المعنى الواحد
وهو غير المعنيين المجتمعين فلا يلزم من نفى قياس المعنيين على المعنى الواحد انكار الاطراد وانما يلزم انكاره
لو منعنا من الاستعمال فى المعنى الثانى مع كونه مشاركا للاول فى جميع الاوصاف فان الاطراد حكمه حكم القياس

وسوريه ما وضع من الحقائق بالوضع النوعي فاذا وجدنا استعمال الكنا فيبقى قائم من الضرب علمنا ان ذلك ايضا من موضوع
لمن قام به الضرب وعلى هذا فلا يلزم من عدم تماثل المجتمعين على المعنى الواحد كمال الاطراد حجة من فصل بين المفرد
والمثنى والمجموع انهما متعددان في التقدير لكونهما في قوة تكرير المفرد بالعطف فجاز تعدد مدلوليهما بخلاف المفرد
والجواب عنه ان كونهما في قوة التكرير بالعطف لا يقتضي كونهما بمنزلة المكرر بالعطف في جميع الاحكام وقد عرفت
انه يعتبر فيهما الاتفاق بحسب المعنى ولكن الاتفاق في اللفظ يقتضيه فقد يحصل بما ذكرنا انه لا يجوز استعمال المثنى والمجموع
في معنى اللفظ على سبيل الحقيقة فهل يجوز استعمالهما فيهما على وجه المجاز او هل انه لا يجوز ايضا لعدم العلاقة ثم
احتمل الفاضل القمي تحقق علاقة المشابهة وهي اشتراكهما في الاسم فتسمية الافراد المتفقان في الاسم بالفرد
من جهة استعمال اللفظ الموضوع لاحدهما في الآخرين بعلاقة المشابهة التي هي الاشتراك في الاسم لكن مثل
هذه العلاقة لم يؤنس استعمالها ولا استعمل من ظان استعمال الفصحاء لعدم اعتبارها فلا عبرة بها واما مثل
زيدان وعينان وقوان فهي مما اشتهر في مفرده انما ان يؤول الى المسمى ونحوه كما في الاولين واما بالتعريف
وهو دعوى كون افراد القرء قسمين متعارف يحيض بالليل وغير متعارف يطهر بالنهار كما في الاخير حجة من فصل
بين النفي والاثبات فاجازه في الاول دون الثاني ان النفي يفيد العموم فيشمل المدخول بخلاف الاثبات والجواب
ان النفي انما يتوجه الى المعنى المستفاد عند الاثبات فاذا لم يكن شمل ممن ابن يجيء التعدد في النفي حجة من جوزه
حقيقة ان ما وضع له اللفظ واستعمل فيه هو كل من المعنيين لا بشرط ان يكون وحده ولا بشرط كونه مع غيره على
ما هو شأن الماهية لا بشرط شيء وهو متحقق في حال الانفراد عن الآخر والاجتماع معه فيكون حقيقة في كل منهما
واجاب عنه صاحب المعالم بان الوحدة تتبادر من المفرد عند الاطلاق وذلك آية الحقيقة وح فالمعنى الموضوع
له ليس هو الماهية لا بشرط شيء بل هو بشرط شيء وهو انفراده فالمدعى حق قلت قد عرفت ان التحقيق ان الموضوع
له ذات المعنى لا بشرط شيء وان اعتبار الوحدة مما لا وجه له وح فيتسلم جواز استعمال المشترك في اكثر من معنى
لا يجال الى اللغو لكون الاستعمال على سبيل الحقيقة لكونه لم يتجاوز الاجتماع الوضع لم يحتج القول بانه ظاهر في
الجميع عند التجرد عن القرائن امور الاول ان المتبادر منه في الاستعمال ذلك وهو ممنوع فانا لا نسلم ان
المتبادر من المشترك عند التجرد عن التركيب جميع المعاني على ما سلف لكن نمنع ذلك في الاستعمال
في ضمن التركيب فلا يتبادر منه الجميع الثاني دليل الحكمة وهو ان هناك خطابا صادرا عن الشارع الحكيم
فان اراد به بعضا معينا لزم الاغراء بالجهل اذ المفروض تجرده عن القرينة فلا يظهر لنا ان المراد ماذا وان
اراد به واحدا غير معين فليس بصالح للمطلوبية وتعلق التكليف فلابد وان يراد الجميع وهذا الوجه مما لا مجال
لانكاره اذا وقع اللفظ المشترك في كلام الحكيم بعد تجويز اصل الاستعمال لا على فرض تجويزه ابتداء غاية الامر
انه يحمل ح على عموم الاشتراك ولذلك قلنا في مشترك الاستغراق اذا لم يكن هناك قرينة تعين
احد معاني المشترك حمل على ارادة جميع المعاني على سبيل عموم الاشتراك ولكنه مما لا يفيد في اتمام مدعاه
لاختصاص دليل الحكمة بكلام الحكيم فلا يجري في جميع الخطابات كما هو مدعاه ولكون تلك الافادة بعنوان

دليل الحكمة فلا يثبت ظهور اللفظ في الجميع كلما تجرد عن القرائن على ما هو مختاره الثالث قوله تعالى ان الله
وملائكته يصلون على النبي فان المراد بالصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار وقد استعمل في الجميع
وقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب
وكثير من الناس فان السجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم امر غير ذلك فلطما والجواب
اما اولا فبان الصلوة ليست مشتركة بين الرحمة والاستغفار بل الظاهر انه حقيقة في الدعاء مجاز في
غيره فالسند لا ابا استعمالها اخرج عن موضوع البحث واما ثانيا فلان مدعاه انما هو فيما تجرد عن
القرائن وبعد تسليم كون الصلوة من قبيل المشترك لا وجه للتمسك بالآية في اتمام مطلبه اذ اسنادها الى
الله قرينة على ارادة الرحمة واسنادها الى الملائكة قرينة على ارادة الاستغفار واما ثالثا فلاحتمال
الاضمار بان يكون التقدير ان الله يصلي وملائكته يصلون كما في قوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راض
والرأي مختلف ومع قيام الاحتمال لا يتم الاستدلال واما رابعا فلاحتمال ارادة معنى عام شامل للمعنيين
من باب عموم الاشتراك المسلم جوازه فيما بين القوم ويجري هذه الاجوبة باسرها في الآية الثانية فلا نطيل
التفسير على امور الاول في بيان الثمرة في المسئلة فربما يقال ان ثمرتها كون الاستعمال على فرض وقوعه صحيحا
عند المجوز وغلطا عند المانع ولا يخفى ما فيه من الوهن فان من يعين المسئلة المتنازع فيها فعدة مثل ذلك الثمرة
مما لا وجه له فقيل ان استعمال المشترك في اكثر من معنى ان وقع في كلام غير المعصوم وكان مما يتعلق بحكم شرعي
كما في الاقارير والوصايا اتبع ما قصده المتكلم سواء قلنا بالجواز او عدمه فلو قال اعطوا ابوالي عين وعلق
كذا واراد معتقه ومعتقه معا لزم اتباع ما قصده ولكلام فيه وان وقع فيما هو قطعي الصدور من الكتاب او
السنة المقطوع بها ولم يحتمل غيره من عموم الاشتراك مثلا كان ذلك حجة على الجواز واخذ بظاهره ومعناه
الذي هو الحكم الشرعي وهذا ايضا لا كلام فيه وان وقع فيما هو ظني الصدور عن المعصوم كوصل الراوي
عن غيره واسطة من اهل اللسان لكونه ناقلا كلام المعصوم بلفظه لا بالمعنى فمن قال بالجواز يعمل على الخبر
ومن قال بالمنع بطريق الاجتهاد كان ذلك قرينة الكذب ولو ممن تاخر عن الطبقة الاولى فلا يكون
حجة ومن قال بالمنع على وجه القطاعية ياخذ بالحكم الشرعي الذي افاده الخبر وليس له رده اذ الاحتمال المنع
ليس مستندا الى الدليل وانما هو من باب الاصل وليس له قوة مقاومة الدليل الشرعي وهل يكون الخبر
الذي اخذه من حيث مضمونه الذي هو الحكم الشرعي حجة من حيث اللفظ بعد ذلك فيكون رافعا للاصل الذي
هو عدم الجواز ويلزمه القول بجواز استعمال المشترك في اكثر من معنى بعين ان الخبر الواحد هل هو حجة في
اللغات ام لا فمن قال بحجيته فيها ايضا كان ذلك دليلا على الجواز وان لم يقل بها فيها كما هو مذهب جماعة
رجع الى اصل عدم قيام دليل على حجيته فيها لم يكن ذلك رافعا للاصل الذي استند اليه في عدم الجواز وان لم يكن
الراوي من اهل اللسان ونقل كلام المعصوم بلفظه كان ذلك موهنا للخبر موجبا لسقوطه على مذهب النافي
مطلقا فتدبر وقد وقع للمحقق البهائي اعتراض على العلامة يتعلق بما ذكرناه من ان لا يرى حجية خبر الواحد في اللغة

قال وفصل معاني الحروف من الزيادة والباء للمعان منها التبعيض كما ورد به نص الصحيح عن الصادق م في قوله تعالى وامسحوا
برؤسكم فلا عبرة بانكار سيبويه ذلك في سبعة عشر موضعا من كتابه وقد ذكر الرواية في الحاشية فقال روى
زرارة بن اعين قال قلت لابي جعفر م الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الراس وبعض الرجلين
فضحك وقال يا زرارة قاله رسول الله ص ونزل به الكتاب من الله تعالى لان الله عز وجل قال فاغسلوا وجوهكم فعرفنا
ان الوجه كله ينبغي ان يغسل ثم قال وايديكم الى المرافق فوصل اليدين الى المرفقين بالوجه فعرفنا انه ينبغي ان
يغسلا الى المرفقين ثم فصل بين الكلامين فقال برؤسكم فعرفنا حين قال برؤسكم ان المسح ببعض الراس لمكان
الباء ثم وصل الرجلين بالراس كما وصل اليدين بالوجه فقال وارجلكم الى الكعبين فعرفنا حين وصلها بالراس
ان المسح على بعضها ثم فسر ذلك رسول الله ص للناس فضيعوه الحديث وقال فيها ايضا قوله فلا عبرة بانكار سيبويه
فيه تعريض بالعلامة طاب ثراه حيث رجح في التهذيب عدم مجيء الباء للتبعيض محتجا بانكار سيبويه مجيئها له
ولم يلتفت الى ما نطق به كلام الامام م في تلك الرواية الصحيحة المشهورة التي رواها مشايخنا الثلاثة في اصولهم
الثلاثة المعروفة اعني الكافي والفقيه والتهذيب لان كان قدس الله سره لم يطلع عليها فعجيب وان اطلع عليها
ومع ذلك رجح كلام سيبويه عليها فاعجب وكيف يتوهم عدم اطلاعه عليها وقد اوردها بعينها في كتبه الاستدلالية
المطلب وغيره فانه احتج بها مستدلا بها على وجوب مسح بعض الراس ولعله طاب ثراه غفل عنها حال تصنيف تهذيب
الاصول فان السهو كالطبيعة الثانية للانسان انتهى وانت خبير ان ما اورده يندفع بما ذكرناه من حجية خبر الواحد
في الاحكام الشرعية وعدم الدليل على حجيته في اللغات فالعلامة اخذ بالصحيحة المذكورة فيما تضمنته من الحكم الشرعي
لاستجماعها شرائط الحجية بالنسبة اليه ولم ياخذ بها في اثبات اللغة لعدم دليل على حجية خبر الواحد بالنسبة اليها
والعجب من المحقق المذكور كيف نسب الغفلة الى العلامة حيث لم يتفطن لما ذكرنا فافهم وربما يذكر للمشترك ثمرة
اخرى وهي ان العقد على المراة لا يوجب تحريم بنتها بمجرده بل لا بد في الحكم بالتحريم من وقوع الدخول بالمراة لان
من تحقق الدخول ايضا وهو موضع وفاق وفي تحريم الام بمجرد العقد على البنت من غير دخول بها خلاف والمشهور عدم
توقف التحريم على الدخول ح لقوله تعالى وامهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن
فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وربما يمكن الاستدلال به على اشتراط الدخول بالبنت في تحريم الام على القول بجواز
استعمال المشترك في اكثر من معنى وبيان ذلك انه لا ريب في ان كلمة من متعلقة بربائبكم وعلى هذا هي للابتداء والمعنى
حرمت عليكم ربائبكم الناشئات من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فان قلنا بجواز استعمال المشترك في اكثر من
معنى قلنا بتعلقها بنسائكم في قوله وامهات نسائكم وتكون ح بيانية وتكون الاية دليلا على مذهب من اشترط
في تحريم الام بالعقد على البنت انضمام الدخول اليه ولا يكتفي بمجرد العقد على البنت وهو القول الخلاف
المشهور ولكن يرد عليه ان مجرد جواز استعمال المشترك في اكثر من معنى لا يوجب ارادة المعنيين في الاية
فانه لا قرينة على تعلقها بنسائكم المضاف اليه لفظة امهات والمجوز انما يجوز معها الا ان يقال المخصص
اذا تعقب جملا متعددة كان ظاهرا في الرجوع الى الجميع وح نحكم بتعلقها بالاول ايضا لكن المختار عندنا

هناك

هناك رجوعه الى الاخيرة لكون تعلقه بها متيقنا ويتوقف بالنسبة الى ما عداها للشك فيه فالمثال
الثاني في مقام العمل وهو الاقتصار على تخصيص الاخيرة وعلى هذا فلا يتم الثمرة المذكورة الثاني
هل يجوز ان يستعمل لفظ في معنيين بالنسبة الى زمانين بان يراد به العام مثلا العموم الى زمان
صدور المخصص ثم يراد به الخصوص بعد ذلك والحاصل انه هل يجوز ان يقصد المتكلم استعماله في
المعنيين بحسب الزمانين فيريد استعماله في احدهما في زمان ثم استعماله في الاخر في آخر الوجه عدم الجواز
لاصالة التوقيف وعدم تحقق الرخصة الا انهم ذكروا انه لا بد من البناء على العموم واعتقاده الى ان
يثبت وجود المخصص وذلك دليل على الجواز لانا نقول ذلك مبني على ان اللازم على المخاطب الحمل
باصالة الحقيقة وحمل الكلام عليها بحكم الاصل فلا يفيد ذلك جواز استعمال المتكلم على ذلك الوجه
نعم يتم ذلك على ما ذهب اليه المولى المحقق البهبهاني من ان المسلمين في الصدر الاول كانوا مكلفين بالعمومات
ولم يكونوا مكلفين بما صدر من ائمتنا من القيود والخصوصيات فانها انما صدرت عنهم بعد النبي ص
عهده اليهم واحدا بعد واحد في تبليغ الاحكام على سبيل التدريج كلما وجد محلا لتبليغ حكم
من احكام الله تعالى على حسب الحكمة وتلك القيود والخصوصيات انما هي تكاليف من عاصرهم او تاخر عنهم
واما الاوائل فلم يكونوا مكلفين بها وح تكون العمومات مستعملة في العموم الى زمان صدور المخصص والبحث عنه
محال واسع سيجيء ان شاء الله في محله فالمراد بالعموم ابتداء هو الخصوص والمخصص كاشف عن ذلك ويظهر
الثمرة بين استعمال اللفظ في معنيين بحسب زمانين كالعموم والخصوص بحسبهما في ان المعنى الاول الذي
هو العموم مثلا حكم واقعي كما في العموم الذي عند المحقق المذكور بكون الاوائل مكلفين به فانه حكم واقعي
بالنسبة اليهم بخلاف ما قلنا انه يجب اعتقاد العموم بحكم الاصل فانه حكم ظاهري يكشف المخصص بعد
صدوره عن ان المراد اولا كان هو الخصوص الثالث هل يجوز ان يستعمل المتكلم كلمة مختلفا فيها بحسب اصطلاح
السامعين فيحمل كل على مصطلحه كالرطل المختلف بحسب اصطلاح اهل العراق وغيرهم فالظاهر
منعه من استعمال المشترك في اكثر من معنى وهو غريب والتحقيق ان ذلك يتصور على وجهين احدهما ان
يقصد المتكلم استعماله فيهما بخصوصه فيه في استعمال المشترك لكونه غير ممتنع لاستلزامه التصويب في الاحكام وهو
باطل لان حكم الله تعالى لا بد وان يكون متعلقا باحد المعنيين والمناط في الحكم مثلا اما ان يكون هو
الرطل العراقي في الواقع او غيره فاختلاف الحكم الى ما يفهمه المخاطب تصويب وثانيهما ان يقصد المتكلم استعماله
في معنى خاص لكن يعتقد كل من السامعين انه تكلم استعمله فيما هو مصطلح ذلك السامع وهذا استعمال
صحيح صدر من المتكلم اذ لم يستعمله الا في معنى واحد غاية الامر ان كلا من السامعين لم يتحقق في فهم مراد المتكلم
فيكون ما فهمه كل بحسب زعمه حكما ظاهريا عقليا في حقه ولا دخل لذلك باستعمال المتكلم اصلا اختلفوا
في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي معا كاختلافهم في استعمال المشترك في اكثر من معنى بين
مجوزه قوم مطلقا ومنعه آخرون وفصل بعضهم بين المفرد والمثنى والمجموع بالجواز في الاخيرين دون

الاول وبعض افاضل الاواخر وان ذكر ان التفصيل بين النوع الاثبات والتفصيل بين المفرد وقبيل الاثبات
هنا الا انه بالنسبة الى الاول في محله ودون الثاني فان التفصيل بالجواز بالنسبة الى استعمال المثنى والمجموع
في المعنى الحقيقي والمجازي معا موجود في الجواز هنا بالنسبة اليهما بعض من لم يقل به بالنسبة اليهما في
المشترك فكان له ان يغلب باب واسع من المجاز ومحل النزاع هنا هو محل النزاع في استعمال المشترك في اكثر
معنى ويخص المقام بكثير لا بد من التنبيه عليها دعوى ان محل النزاع هنا هل هو المجاز البياني او المجاز الاصولي
والنسبة بينهما العموم المطلق فان الاول يختص باللفظ المستعمل في خلاف ما وضع له بقرينة مانعة عن ارادة المعنى
الحقيقي والثاني لا يعتبر فيه مصاحبة القرينة المانعة فيخرج الكناية على الاول من تعريف المجاز كما انها خارجة
عن تعريف الحقيقة وذلك ان علماء البيان قسموا اللفظ المستعمل الى اقسام ثلثة من جهة ان اللفظ
اما ان يستعمل فيما وضع له ام لا والاول الحقيقة والثاني ان قام معه قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له
فمجاز والا فكناية فهو عندهم قسيم للحقيقة والمجاز وامثال الثاني فتدخل الكناية في تعريف المجاز
وتكون من اقسامه فان الاصوليين قسموا اللفظ المستعمل الى قسمين من جهة انه اما ان يستعمل في الموضوع
له وهي الحقيقة واما ان يستعمل في خلافه وهو المجاز فتندرج وبما ذكرنا من الفرق بين الاصطلاحين صرح العلامة
تنبيه
الطباطبائي في شرح الوافية مبينا لسر الاختلاف فقال وليعلم ان علماء البيان زادوا في تعريف المجاز قيد
الاقتران بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له واحترزوا بذلك عن الكناية على القول بانها مستعملة في غير ما
وضع له فانه يجوز فيها ارادة الموضوع له مع ارادة غيره كارادة طول النجاد في زيد طويل النجاد مع ارادة طول
القامة فالكناية في اصطلاحهم قسم ثالث للفظ قسيم للحقيقة والمجاز واما الاصوليون فالكناية عندهم
من اقسام المجاز ولذا اطلقوا تعريف المجاز ولم يقيدوه بما يخرج به الكناية كما فعل علماء البيان فاصطلاح
الاصوليين وارباب البيان في معنى المجاز مختلف والمجاز الاصولي اعم من المجاز البياني والسر في اختلاف
الاصطلاحين اختلاف المقاصد والاغراض في العلمين فان علم البيان لما كان باحثا عن الالفاظ من
حيث انها طريق من الطرق المختلفة للتعبير عن المعنى الواحد وكان التعبير عن المعنى بطريق الكناية طريقا
معروفا متميزا عن غيره باقسام واحكام كثيرة كان المناسب جعله اصلا براسه مستقلا بنفسه وتعميم المجاز
مع ذلك يوجب تداخل ابحاث الفن وهو غير مستحسن فلذا جعلوه قسيما للكناية مباينا لها وزادوا في حده ما
يميزه عنها واما علم الاصول فانما يبحث فيه عن الالفاظ على الوجه الذي يبتني عليه حمل الخطاب الشرعي والمناسب
لهذا الغرض هو البحث عنها من حيث انها تستقل بالافادة والتفهيم بالاصل والوضع او لا تستقل بالافادة بل تحتاج الى
القرائن فدعت الحاجة الى البحث عن الحقيقة والمجاز بالمعنى الاعم من الكناية والمجاز بالمعنى الاخص واما كون اللفظ
كناية مخصوصا او متصفا بامكان ارادة المعنى الحقيقي مما لا دخل له في ذلك الغرض لانه انما يتحقق بتحقق الارادة
دون امكانها وليس للفظ المتصف بامكان الارادة حكم مخصوص يتعلق به نظر الاصولي كما لا يخفى على
المطلع العارف بمباحث الكناية فبحث الاصولي عن خصوص الكناية ليس له وجه يعتد به هذا كلامه واذ قد عرفت ما ذكرنا

فلنعد

فلنعد الى اصل المقصود فنقول ذكر بعضهم ان النزاع في المشترك انما هو في المجاز البياني بعد الاصطلاح والذي
حداه الى ذلك ان احد ما احتج به بعض المانعين من انه لو جاز استعمال اللفظ في المعنيين لزم الجمع بين المتنافيين
اما الملازمة فلان من شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة وهذا انما هو لاهل البيان
ملزوم قرينة معاندة لارادة الحقيقة وملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء والا لزم صدق الملزوم بدون
اللازم وهو محال وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز والكناية وح فاذا استعمل المتكلم اللفظ فيهما كان مريدا
لاستعماله فيما وضع له باعتبار ارادة المعنى الحقيقي غير مريد له باعتبار المعنى المجازي وهو ما ذكر من لفظ اللازم ثم
ثانيها انه مما سمع قول علماء البيان ان الكناية هي لفظ اريد به لازم معناه مع جواز ارادة ذلك المعنى الملزوم
معه حاول ان الكناية ليست محل النزاع فيها من جهة انه قد نص في تعريفها جواز ارادة المعنى الحقيقي مع اللازم
فحكم بدلالة الوجهين بان المتنازع انما هو ارادة المجاز الذي قد اصطلح عليه اهل البيان وجعلوه
قسيما للحقيقة والكناية وقد زعم بعض الافاضل ان النزاع في المشترك لفظي فكل من يقول بجواز الجمع بين
يريد بالمجاز المجاز الاصولي الشامل للكناية وكل من ينفي يريد المجاز البياني وهذا مع ما تركنا فيها
يريد على من تبيل النزاع في المجاز البياني مع استلزامه الخروج عما هو مصطلحهم الى ما هو مصطلح فن اخر و
هو مما لا يليق بالعلماء يختص بالرد من وجه اخر وهو ان كون النزاع لفظيا يتوقف على ثبوت الكليتين
الشيء كر مما ان الكلية الاولى المنقول بها ان المجوز انما يجوز في الكناية منقوضة بان منهم من يثبت
الجواز بالنسبة الى خصوص المجاز البياني الذي اعتبر فيه القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي على
خلاف الكناية كسلطان العلماء فانه مع كونه من المجوزين ادرج على جعل المنع السابق بان المعتبر في
المجاز القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي في هذه الارادة لا عن المعنى المجازي واما لزوم كون
القرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي بارادة اخرى منضمة الى ارادة المعنى المجازي فهو ممنوع بل هو
عين النزاع فلا يلزم الجمع بين المتنافيين وسيوضح هذا الكلام عن قريب ان شاء الله تعالى واما بناء النزاع
على ان المراد بالمجاز هو خصوص المجاز البياني فقد عرفت انه يستلزم خروجهم عن مصطلحهم الى ما هو مصطلح
فن آخر واما ما استند اليه فيرد لوجهين فنقول اما الاول فيهما وهو حجة بعض المانعين فلان الالزام
يكون اخص من المدعى او لا من يرمي القوم بالغفلة عن مصطلحهم واما الثاني وهو كون الكناية ما اريد به
لازم معناه مع جواز ارادة المعنى الملزوم فهو لا ينافي كون نزاع القوم في المجاز بالمعنى الاعم الشامل
لها فيجري النزاع فيها ايضا فان نزاع القوم في ارادة المعنى المجازي والحقيقي ليس على الوجه الذي يتحقق
في الكناية حتى يمنع كونها مورد المنع الذي قال به النافي لجواز الجمع بينهما وتفصيل الحال ان الاستعمال
يتصور على وجوه خمسة احدها الحقيقة ثانيها ان يراد باللفظ المجاز والكلام فيهما ثالثها ان يراد باللفظ
المعنى الحقيقي والمجازي على سبيل البدلية نظير ذكر المعنيين بلفظين متعاطفين على حذو ما قرر في استعمال
المشترك في اكثر من معنى فيستعمل لفظ اسد مثلا في الحيوان المفترس والرجل الشجاع بارادتين فتريد

من قولك رايت اسدا المعنيين على حدة اراد بك لها ان قولك رايت جوادا مفترسا ورجلا شجاعا
وهذا هو المتنازع في المسئلة راسها ان يراد المعنى الحقيقي على وجه الحقيقة والقنطرة الى المعنى المجازي
فتصور السامع المعنى الحقيقي لينتقل الى لازمه ولكن يستعمل اللفظ في نفس اللازم فيستعمل قولك طويل النجاد
في طول القامة فيجعل طول النجاد قنطرة اليه ولا يستعمل فيه اصلا ثم اذا لم يكن له نجاد حتى يكون طويلا وهذا نظير
مسئلة الاستثناء على ما هو التحقيق فيه من اطلاق الاسم على المجموع المستثنى والمستثنى منه توطئة
للاستثناء الواقع الذي هو الاسناد الى الباقي بعد الاستثناء وهذا القسم هو الاستعمال الكنائي على طريقة
اكثر علماء البيان ولا ريب ان اللفظ مستعمل في خلاف ما وضع له خاصة اذ لم يستعمل اللفظ في المعنى الحقيقي
فيراد تصوره ثم يراد طول النجاد معناه الاصلي الذي هو طول النجاد لينتقل السامع منه الى لازمه الذي هو
طول القامة وهذا هو الكناية على مذهب السكاكي وظاهر ان اللفظ مستعمل في المعنى الموضوع له دون غيره
على عكس ما تقدم فيكون حقيقة اذا عرفت هذه الاقسام علمت ان استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي
على ما وقع فيه النزاع لجوهريتها ليس من الكناية فلا يكون من قبيل استعمال اللفظ في المعنيين الحقيقي والمجازي
حتى يقال ان هذا النوع منه وهو الاستعمال الكنائي مفروغ عنه فهو متفق والنزاع انما هو في المجاز البياني
فان قلت نعم جواز ارادة المعنى الملزوم بعد ارادة اللازم ينادي بان مرادهم من جواز الارادة هنا هو هذا
النوع من الارادة الذي هو المتنازع فان جواز الارادة لا يمكن حمله على ارادة المعنى الحقيقي على الوجه الطريقة
والقنطرة فان ذلك لا ينفك عن الكناية لعدم تحققها بدونه الا ان يكون التعبير بالجواز وجه كان اللازم
هو التعبير بالوجوب وعلى هذا فيكون جواز الجمع بين المعنيين في الكناية مسلما مع كون الجمع محل النزاع
في المقام فيثبت قول من حصر النزاع في المجاز البياني قلت ان اراد وا بقولهم الكناية لفظ اريد به لازم معناه
مع ارادة ذلك المعنى الملزوم معه انه كما يجوز في الكناية ان يذكر اللفظ ويراد به لازمه معنا كذلك يجوز ان يراد
باللفظ الملزوم حتى ينتقل السامع منه الى اللازم فيراد الملزوم واللازم معا لكن يكون المراد من اللفظ هو
الملزوم ويستعمل فيه وحده ويكون ارادة اللازم منه من جهة ملازمته واتصاله بالمعنى لا باستعمال اللفظ فيه
فالمراد منهما اللازم والملزوم معا لكن المستعمل فيه هو الملزوم كما ان المستعمل فيه في الاول هو اللازم على الغالب
المستعمل فيه واحد قلنا ذلك مسلم لكن لا يثبت ما رامه الخصم من جواز استعمال اللفظ في المعنيين على ما هو المتنازع
في المقام ويصير حاصل كلامهم انه كما يجوز ان يستعمل اللفظ في اللازم فيجعل الملزوم قنطرة اليه
كذلك يجوز ان يستعمل في الملزوم وحده ويراد اللازم بواسطة اللزوم لا باستعمال اللفظ فيه ووجه جواز
هذا عدم وجود القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي في الكناية فلذلك يصح ارادته ايضا من اللفظ
على عكس الاول والظاهر ان مرادهم هو ما ذكرنا ويمكن ان يجعل التعبير بالارادة دون الاستعمال دليلا
على ذلك وان ارادوا انه يجوز في الكناية ان يستعمل اللفظ في اللازم والملزوم معا فمعاذ الله عليهم وكان
حالهم حال من يقول باستعمال اللفظ في المعنيين الحقيقي والمجازي من علماء الاصول فان قلت اذا تم النزاع

قوله لهم

بالتفسير

بالنسبة الى الكناية والمجاز المقابل لها بان قلت ان محل النزاع هو المجاز الاصولي فلا بد لك من تصوير ارادة
المعنى الحقيقي والكنائي حتى يكون تواردا النفي والاثبات عليه واذا ذلك قلت قد جرى الكلام بين القوم
بالنسبة الى استعمال اللفظ في المعنيين في موارد ثلثة احدها الجمع بين المعنيين الحقيقيين في الاستعمال ثانيها
الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي ثالثها الجمع بين المجازيين فاذا فرض مورد الكناية لفظا مشتركا بين معنيين
لكل منهما لازم فاذا استعمل اللفظ الموضوع في معنييه الحقيقيين كان من الاول وهو المعنون في كلامهم
باستعمال المشترك في اكثر من معنى واذا استعمل في لازم احد المعنيين على وجه الكناية مع نفس المعنى الاخر كان من
الثاني وهو استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي الاصولي الشامل للكناية وبذلك يتحقق تصوير النزاع
في المعنى الحقيقي والكنائي على نحو يجري النزاع في هذه المسئلة واذا استعمل في اللازمين مرادين على نحو الكناية
كان من الثالث وهو الجمع بين المعنيين المجازيين وقد علم من هذا ان نزاعهم في استعمال اللفظ في المجازيين ايضا
جار على مصطلحهم الشامل للكناية ثم ان الحق في المسئلة عدم الجواز لما عرفت من ان التوقيف في المشترك بناء
احتج بعض المجوزين بمثل ما مر في المسئلة السابقة من ان المقتضي موجود والمانع مفقود اما الاول فللمقتضي الوضع
بالنسبة الى المعنى الحقيقي والرخصة بالنسبة الى ما يناسبه من المعنى المجازي واما الثاني فلان ما يصلح للمانعية
ليس الا ما سنبطله من حجة المانع وفيه ما عرفت هنا اجمالا وفي المسئلة السابقة تفصيلا من ان الاستعمال موقوف
على ثبوت الرخصة من الواضع ولا سبيل اليه فراجع ما ذكرنا هناك من دفع حجة المجوز احتج المانع بما لخصنا
ذكره في هذه المسئلة بما مر من انه لو جاز استعمال اللفظ في المعنيين لزم الجمع بين المتنافيين وتمسك
في بيان الملازمة بان علماء البيان ذكروا ان المجاز ملزوم قرينة معاندة لارادة الحقيقة الى ما تقدم ذكره
واجاب عنه سلطان العلماء بان المعتبر في المجاز القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي بدلا عن المعنى
المجازي واما اللزوم كون القرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي بارادة اخرى منضمة الى ارادة المعنى المجازي
فممنوع بل هو عين النزاع فلا يلزم الجمع بين المتنافيين ولنوضح ذلك بمثال وهو ان يريد من قولنا رايت
اسدا يرمي فما يمنع من كون المتكلم قد اراد بلفظ الاسد الحيوان المفترس بدلا عن الرجل الشجاع ومعنى البدلية
ارادته من اللفظ دون الرجل الشجاع لا ارادة التي اراد بها الرجل الشجاع واما منعه عن ارادة المعنى
بارادة اخرى بان يمنع ان يقول رايت اسدا يرمي ويفترس فيجعل يرمي قرينة على ارادة الرجل الشجاع
ويفترس قرينة على ارادة الحيوان المفترس فيكونا معا قد اريدا من لفظ واحد بارادتين فممنوع وبالجملة المسلم
مما ذكروه من كون القرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هو هذا القدر الذي ذكرنا وكان مرادهم ايضا
هو ذلك فرجعا بالوفاق والامتناع عليهم ما عداه حتى المفصل بين المفرد والمثنى والمجموع بالجواز في الاخيرين
دون الاول هو ما مر من كفاية الاتفاق لفظا فيهما وان التغليب باب واسع وهو من قبيل المجاز والجواب
عن ذلك ما عرفت من اشتراط الاتفاق في المعنى مع ما يرد على كون التغليب من قبيل المجاز من احتمال كونه
مبنيا على دعوى اندراج المغلب عليه في المغلب واما حجة القائلين بكونه مجازا كما هو مذهب اكثر المجوزين وعمومهم

المجازي

وحجة من قال يكون حقيقة ومجازا باعتبارين منهما مسطورتان في كتب القوم فنكتفي عنهما بما ذكره بعض المحققين وهو ان ان اعتبر استعمال اللفظ فيما وضع له واستعماله في غيره الماخوذان في حدي الحقيقة و المجاز لا بشرط عدم انضمام الغير اليه كان منهما في ذلك الاستعمال لم يتجه نفي كونه حقيقة في المقام نظرا الى شمول حدي الحقيقة و المجاز له لذلك فالوجه اذن هو القول الثاني وان اعتبر في الحدين بشرط ان لا ينضم اليه غيره اصلا ولو بارادة اخرى خرج الاستعمال المذكور عن الحدين معا ولم يندرج في شيء منهما فلا وجه لعده مجازا واعتبار حد الحقيقة على الوجه الثاني والمجاز بالوجه الاول مما لا وجه له لكون التحديد فيهما على نحو واحد وكان المناقش من ظاهر الحدين المذكورين هو الوجه الثاني فيخرج الاستعمال المفروض عنهما من جهة عدم جوازه كما هو المحق اما على القول بالجواز فلا بد من اختيار الوجه الاول فيكون الاستعمال المذكور حقيقة ومجازا بالاعتبارين فالقول بكونه مجازا خاصة كما عن الاكثر غير متجه نعم لو قلنا باستعمال اللفظ اذن في المعنى الحقيقي والمجازي بارادة واحدة فيكون المعنيان معا مرادين من اللفظ اتجه ما ذكروه اذ المركب من الداخل والخارج خارج قطعا الا انك قد عرفت خروج ذلك عن محل النزاع هذا وقد طوينا ذكر بعض ما سطر في مصنفات القوم لما يتوجه على الغرض لايراد الواضح من التشنيع واللوم اصل فيما يثبت به اللغة وهو امور الاول تنصيص الواضع بان يقول وضعت كذا المعنى كذا الثاني الترديد منه بالقرائن كالاطفال يتعلمون اللغات والعجم المجتلبة اذا ارادت تعلم العربية من العرب القح اذ لا طريق لا الى الترديد بالقرائن الثالث تصريح اهل اللسان بان يقول من هو من اهل اللسان في مقام تعليم ما هو مصطلح لما تقتران لفظ كذا موضوع لمعنى كذا فعرفنا الرابع النقل سواء كان عن الواضع او عن اهل اللسان وهو اما بطريق التواتر والاستفاضة الى ح لافادته العلم كما لاريب فيه اعتباره لاشتراط المفيد واما بطريق الاحاد وهو قسمان لان الناقل اما ان يكون من اهل الخبرة والفن كالجوهري والفيروزابادي في متن اللغة وسيبويه والكسائي والرضي وغيرهم في علم الاعراب والشيخ عبد القاهر والزمخشري والسكاكي واضرابهم في علم الفصاحة فان كلا منا في المقام انما هو في اللغة بالمعنى الاعم سواء كان من قبيل المواد او من قبيل الهيئات ومثل من ذكر من ارباب الفنون من كان من فقهائنا من اهل اللسان او الخبرة كالشريفين الرضي والمرتضى رضوان الله عليهما والمحقق وغيرهم واما ان لا يكون من اهل الخبرة مثل من ليس من اهل الادب واللسان من علمائنا كصاحب الذخيرة وامثاله اما الاول فالمشهور حجية قوله بل لم نجد فيه مخالفا الا بعض مشايخنا مع استعظامه وحجتهم على ذلك امور الاول الاجماع على حجيته بخصوصه المستفاد من كلام جماعة كالسيد المرتضى ره في الذريعة في باب تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد ما نصه بعد فلا خلاف بين الفقهاء في جواز الرجوع الى اخبار الآحاد في الاسم العام فما الذي يمنع من الرجوع اليها في الحكم المعلق بالاسم لان الاعتماد بالاختلاف بين الاسماء بالرجوع الى اهل اللغة فما الذي يمنع من الرجوع الى الاحاد في تخصيص الاحكام انتهى قال العلامة الطباطبائي ره في الاستدلال على ما ذكرنا من حجية نقل الآحاد في اللغة ولو على حجية الظن في اللغة اجماع العلماء على اعتبار الظنون في موضوعات الاحكام الشرعية

بالظن

فان الاصوليين ذهبوا الى ان الحجة هو ظن المجتهد الجامع لشرائط الفتوى في الاحكام وموضوعاتها و الاخبار ومن انما منعوا من العمل بالظن في نفس الاحكام دون الموضوعات فالعمل في الموضوعات مجمع عليه وقد حكى جماعة من الاصحاب منهم المرتضى ره الاجماع على ان الظن يقوم مقام العلم و سد مسده في كل موضع يتعذر فيه العلم وهذا منه هذا كلامه ره الثاني الاجماع العملي من علماء الاسلام بل سائر الامم والاديان على الرجوع الى من له خبرة باللغة عند الحاجة اليه في الاحكام او غيرها قال العلامة الطباطبائي ره وما يدل على حصول الظن وحجيته مما اطباق علماء الاسلام في جميع الاعصار على الحجية والاعتبار من دون توقف ولا انكار فان المفسرين والمحدثين وعلماء الاصول والفقهاء والادباء على كثرتهم واختلاف علومهم وفنونهم لم يزالوا في وضع اللغات وتعيين معاني الالفاظ يتمسكون باقوال اللغويين ويعتمدون عليها ويراجعون الكتب المدونة في اللغة وقد جرت بذلك عادتهم واستمرت به طريقتهم حتى انهم في مقام التخاصم والنزاع في اللغة اذا استدل احدهم الى نقل لغوي يوافق مقالته انقطع خصمه او عارضه بنص آخر يوافقه ولم يقل هذا خبر واحد وهو لا يفيد الظن وعلى تقدير افادته الظن فلا عبرة به اذ الحجة هو القطع دون غيره ولولا ان حجية الظن في اللغة والحجة من الامور المقررة المعلومة لديهم بل الضرورية عندهم لما اسكتوا عن النكير ولا ظهر هذا ما اردنا نقله من كلامه ره الثالث تقرير المعصوم جواز الرجوع الى نقل اهل اللغة و تدوينهم مع ان تدوين اللغة قد حصل في المائة الثانية من الهجرة في زمان الصادق والكاظم والرضا عليهم السلم وقد شاع غاية الشيوع في المائة الثالثة ولم ينقل عن الائمة ع ولا عن غيرهم من التابعين انكار لذلك اصلا هذا ما اهمنا من كلامه ره الرابع امر المعصوم بذلك قال ره وذلك باستناده عن امير المؤمنين ع ما ورد عنهم من الحث على تعلم اللغة والمعرفة بوجوه الالفاظ كما يظهر من تتبع الاخبار انتهى الخامس ما ذكره بعضهم وهو استقرار بناء العقلاء على ذلك من لدن آدم الى يومنا هذا فان كل من لم يعرف شيئا من اللغات عول على قول اهل الخبرة وهو طريق معتبر اما من باب الكشف عن تقرير المعصوم او كشفه عن قيام دليل قطعي على جواز الاعتماد عليه على حد الرابع وفي ذلك ان الفاضل السبزواري ره فيما حكى عنه بالنظر صحة المراجعة الى ارباب الصناعات البارزين في صنعتهم البارعين في فنهم فيما اختص بصناعتهم مما اتفق عليه العقلاء في كل عصر و زمان السادس دليل الانسداد وتقريره في المقام يقع على وجهين احدهما ان يقرر في الاحكام حتى يثبت اعتبار الظن في اللغة بالاستلزام فيقال ان باب العلم بكثير من الاحكام منسد مع بقاء التكليف بها والعمل بالاحتياط يوجب العسر والحرج والاخذ بالبراءة يستلزم الخروج من الدين فتعين العمل بالظن ومن ان قلنا بان نتيجة دليل الانسداد قضية مطلقة على ما هو المختار للسادات العموم في حجية الظن حتى يشمل الاثبات من الظن الحاصل من قول اللغوي وان قلنا بان نتيجته قضية مهملة كما يراه جماعة حتى ضمنا الى ذلك احد المقدمات الخمس المعبر عنها في الترجيح بلا مرجح او لو اعتبر بعضها دون بعض و عدم كفاية بعض باتمام الاحكام وقاعدة الاشتغال من جهة ثبوت التكليف بالعمل بالظن فيما حصل الظن من

من المسائل التي من الاحكام لزم العمل بالظن حتى يتحقق الخروج عن عهدة التكليف وبناء العقلاء على العمل بالظن عند
انسداد باب العلم من اي سبب حصل وظهور الاجماع على حجية الظن عند انسداد باب العلم وعدم الفرق بين اسباب
ذلك ومن قال بحجية الظن في الجملة قال بحجيته من اي سبب حصل وبيان التعميم بالنسبة الى قول اللغوي يتضح من
الامور المذكورة مع انه قد يقال انه ربما يحصل الظن بالحكم الفرعي من الخبر الصحيح الاعلى المشتمل على الفاظ حصل الظن
بوضعها لمعانيها من قول اللغوي وربما يحصل من الموثق المشتمل على الفاظ علم حالها من جهة الوضع لمعانيها
فكل منهما حجة قوية وحجة ضعيفة فلو اعتبر الظن الحاصل من النوع الثاني دون الاول لزم الترجيح بلا مرجح
فلا بد من التعميم في اسباب الظن وح فيثبت اعتبار الظن الحاصل من قول اللغوي بالاستلزام فانه اذا صح ان معنى
الصعيد هو وجه الارض حصل الظن به واستلزم هذا الظن الظن بان حكم الله جواز التيمم بمطلق وجه الارض التيمم
على الحجر والمدر وعدا تم حجية الظن بالاستلزام لانه قد عرفت حاله وهو الظن بحكم الله الواقعي اي الظن بالحكم
الفرعي وتم الكلام فيما لا يستلزم الحكم الواقعي من الظن الحاصل من قول اللغوي وانما يستلزم الظن بالحكم الظاهري
اي الظن بالحكم الاصولي كلفظ النقض الواقع في اخبار الاستصحاب بعدم القول بالفصل فان من قال بحجية
الظن الحاصل من قول اللغوي في اثبات المفاهيم ومن انكره فقد انكره فيهما وان كنت في ريب من ذلك فقل
ان المتشرع في المقام اثبات اعتبار قول اللغوي على وجه الايجاب الجزئي ولا يهمنا الان تعميم المقال بحسب الموارد و
المقامات ثانيها ان نعرض في نفي اللغة بان يقال ان باب العلم باكثر اللغة منسد مع توقف الاحكام عليها
ولو فرض انفتاح باب العلم بالاحكام من سائر الجهات فالتكليف بالعلم تكليف بما لا يطاق وسقوط التكليف
والعمل بالبرائة وكذا الاحتياط باطل فيتعين العمل بالظن في اللغة وهذا الوجه من التقرير يظهر من كلام العلامة
الطباطبائي حيث قال وايضا فان الحاجة ماسة الى قول خبر الواحد في اللغة لتوقف الاحكام عليها و
انسداد باب العلم في كثير منها ومع ذلك فلو كان العلم باللغة مكلفا به لزم تكليف ما لا يطاق او سقوط التكاليف
المبنية على ما يتعذر فيه العلم على كثرتها وحيث ان التكليف باق مع انتفاء العلم فالحجة هو الظن قطعا انتهى هذا
ما ذكروه من الادلة على ما ذهبوا اليه والعمدة عندهم هي الوجوه الخمسة المتقدمة ويعلم ان ما ذكروه من الادلة مختلفة
المؤدى فدليل الانسداد على التقرير الاول يفيد اعتبار قول اللغوي من حيث كونه من جملة الظنون المطلقة
حيث انه افاد اعتبار مطلق الظن الذي هو من جملتها الظنون الخاصة وكذا دليل الانسداد بتقريره الاخير و ذلك
لان مناط الظن الخاص انما هو قيام الدليل على اعتباره بعنوان خاص وان كان الدليل القائم على اعتبار ذلك
العنوان عقليا والتقرير الاخير من دليل الانسداد انما افاد حجية الظن الحاصل في اللغة من قول اهلها وهو
عنوان خاص وان كان دليله عقليا وهذا بخلافه على التقرير الاول فانه افاد حجية مطلق الظن واذا حجية
الظن في اللغة بالتبع لكونه من جملة ذلك وبالجملة مناط الفرق بين الظن المطلق والظن الخاص هو عموم العنوان و
خصوصه وان فرض كون دليل الاول نقليا كما لو قال ان مطلق الظن حجة وكون دليل الثاني عقليا كما هو
الثاني في ثاني تقريري دليل الانسداد اذا عرفت ذلك فاعلم انه يمكن المناقشة في الادلة المذكورة بانه

الظن الحاصل من قول اللغوي والوجوه الخمسة المتقدمة افادت كونه من جملة الظنون مع

اما دليل الانسداد بالتقرير الاول فانما يجدي للقائلين باعتبار الظن المطلق دون غيرهم ونحن ممنوعون
عن ذلك واما تقريره الثاني فيرد عليه المنع من مقدماته فان باب العلم الى الالفاظ الواقعة فيما يتعلق
بالاحكام الالزامية من محكم الكتاب والسنة مفتوح لكونها جلها لا كلها مما علم حالها بحسب الوضع ولو بالجملة ودليل
الانسداد لا يتم الا بعد انسداد العلم بالاغلب وهو ممنوع فان ما هو مستند الاحكام من الكتاب والسنة لا يشتمل
الا على الالفاظ الدائرة المتعارفة المعلومة الحال ولو فرض وجود نادر من الغير المعلومة لم يف ذلك
باتمام دليل الانسداد وقد علم من ذلك عدم وفاء الادلة الاخر ايضا بما هو المطلوب فان الاجماع على
حجية العمل بقول علماء اللغة لا يجدي في اثبات المطلوب الا بعد اثبات تحققه في خصوص الاحكام الالزامية وبعد كون
الفاظها معلومة الحال لا يبقى مجال لدعوى اجماعهم على العمل بالظن الحاصل من قول اللغوي فيها الاحكام ثم
لا نضايق من استقرار دابهم على الرجوع الى قول اللغوي في فهم معاني الايات والخطب والاشعار والاخبار
الواردة في الوعظ ونحو ذلك بل في الاحكام الغير الالزامية من المندوبات والمكروهات لكن ذلك لا يفيد لما
في اثبات المدعى والذي يجدي في المقام انما هو اثبات ان من عادتهم انهم يعولون على قول اللغوي
في الاحكام الالزامية وهو غير محقق عندنا فانا في ريب من ذلك وكذا الكلام في الاجماع القولي و
بناء العقلاء وتقرير المعصوم فان مرجع الاستدلال بكل من تلك الامور يمكن ان يكون من اشتباه المسلك
في الصغرى فان اجماعهم على الرجوع الى قول اللغوي قولا وعملا معلوم بالنسبة الى غير الاحكام الالزامية
واما بالنسبة اليها فغير معلوم ولعل المستدل غفل وخلط بين المقامين وكذا الحال في بناء العقلاء و
تقريره وعليك بالتتبع في كلمات الفقهاء وموارد استدلالاتهم حتى يظهر لك ما استقر عليه دابهم في مقام
النزاع والخلاف تنبيه الاول انه بعد القول بحجية قول اهل اللغة هل يمكن تمييز الحقيقة من المجاز من كلامهم
ام لا فنقول ان استفادة ذلك من كلماتهم في غاية الاشكال الا بالتصريح كما وقع من بعضهم في جملة من
الموارد او يقول احدهم ان لفظ كذا اسم لكذا او يأتي بالتفسير على وجه الحمل فيستفاد كونه حقيقة
في المعنى الذي ذكره او يذكر للفظ معنى واحدا ويكتفي به لكون ذلك المعنى الحقيقي الذي وضع اللفظ
بازائه وذكر المجازي الذي ليس اللفظ بالنسبة اليه الا كالثوب المستعار في غاية البعد وبان يصرح
بان المعنى للفظ يستعمل او يطلق ويقال ويقول يستعمل في كذا ونحو ذلك فانه يستفاد منه كون اللفظ
مجازا في ذلك المعنى ثم انه ان استفيد من كلماتهم كون اللفظ بالنسبة الى معنى متصفا باحد الوصفين
فهو والا كان المعول في التمييز الامارات المنصوبة لكل منهما فان استفيد منها شيء من وصف اللفظ فيها
والا كان اللازم التوقف الا على مذهب من يرى ان الاصل في الاستعمال الحقيقة وربما قيل انه ذكر معنى
اولا دليل على كون اللفظ حقيقة فيه نظرا الى ان للفظ اختصاصا بالمعنى الحقيقي دون المجازي
فتاخيره لا يراد الاختصاص وتقديم غيره لا وجه له والحق جواز التقديم وان كان مما له ظهور في كون المقدم
هو المعنى الحقيقي الا ان ظهوره بدوي وليس بحيث يمكن الركون والاستناد اليه في الحكم بكون اللفظ

حقيقة في ذلك المعنى وربما قيل ايضا بان الاصل في استعمال اهل اللغة المدونين لها هو الحقيقة بالنسبة الى استعمالاتهم مذهبا لسائرهم وان لم نقل بذلك في الاستعمالات المرخية وعلى هذا فيحكم بكون جميع ما ذكروه من المعاني حقيقة الا ان يعلم خلاف ذلك في شئ منها واستبعد ذلك الى امرين احدهما انا وجدنا الغالب بما ذكروه من المعاني حقيقة بعد استعمال الامارات المنصوبة لذلك فيلحق بوضع الشك بالغالب ثانيهما ان الرخصة في نوع العلاقة مما يكون عن تخصيص المجاز بالمذكور والحق ان الحكم بكون جميع ما ذكروه معاني حقيقية لا يصح لا بعد تحقق استقرائهم على ذكر المعاني الحقيقية دون غيرها وشئ من الوجهين لا يفي باثبات ذلك نعم لو كان المذكور معنى واحدا حكم بكون اللفظ حقيقة فيه للقطع بان همهم بصدد تفسير الالفاظ اللغوية لا بذكر شئ من المعاني المجازية وترك المعنى الحقيقي راسا وليعلم انه لا يعتبر في ناقل اللغة على اعتبار قوله من شرائط الراوي الا الضبط فلا يشترط العدالة ولا الاسلام ولا غير ذلك كما صرح به الثاني اذا تعارض النقل من اهل اللغة فالواجب طلب المرجح والعمل بالراجح ويحصل الترجيح بالعدالة وكثرة التتبع لكلام العرب والممارسة لفنون الادب وغلبة الضبط وقلة الخلط كما اتفق لكثير من المتاخرين وقرب العهد من العرب العرباء وكون الناقل عربيا وان غلب عليه اللحن والتغير فان حفظ الاصل بحيث لا يتخيل وغير ذلك مما يوجب قوة الظن فان تساويا فهناك اقسام ثلثة احدها ان يكون بين المعنيين تباين كلي كما لو قال احدهما ان الامر حقيقة في الوجوب وقال الاخر انه حقيقة في الاستحباب او في التهديد الثاني ان يكون بينهما التباين الجزئي بان يكونا عامين من وجه كما في لفظ الغناء فذكر بعضهم انه الصوت المطرب واخر انه صوت فيه ترجيع الثالث ان يكون احدهما اعم والاخر اخص مطلقا كما في لفظ الصعيد فذكر جماعة منهم انه لمطلق وجه الارض واخرون انه مخصوص التراب اما في الاول فيلتزم بالاشتراك واما في الثاني فيؤخذ بما هو الجامع بين النقلين بمعنى انه موضوع للاعم من وجه فيقال ان الغناء هو الصوت الذي فيه طرب او ترجيع واما في الثالث فيؤخذ بالاعم فيقال ان الصعيد لمطلق وجه الارض وهذا المسلك مما سلكه العلامة الطباطبائي في شرح الوافية وحكى عن العلامة ووجهه ما اشار اليه الاول من تقديم الاثبات على النفي فان كلا من ناقلي المتباينين مثبت لما ادعاه ونافٍ لما ادعاه الاخر وكذا في العموم من وجه فان من فسر الغناء بالصوت المطرب مثبت لاعتبار الطرب ونافٍ لاعتبار الترجيع وكذا العكس فيؤخذ من كل منهما بجهة الاثبات ويترك جهة النفي واما في العموم مطلقا فلما كان المثبت في الحقيقة هو مدعي العام والنافي هو مدعي الخاص نظرا الى ان من يدعي كون الصعيد لمطلق وجه الارض مثبت لكون الحجر مثلا كالتراب ومن يدعي اختصاصه بالاخير فانه منكر لذلك وذهب بعضهم الى ان الحكم في تعارض النقلين مثل تعارض الخبرين فيتوقف في المتباينين عند فقد المرجح ويؤخذ في العموم من وجه بما هو الجامع ويحمل العام على الخاص في العموم مطلقا فيؤخذ بالخاص على عكس الاول واحتمل بعضهم التوقف مطلقا عند فقد المرجحات وقال انه اسلم والمعتمد المعول انما هو لغو الاول

وسمعت بعض مشايخنا يقول ان ما صورة راسية التعارض لم يذكرها لعدم وقوعهما في الخارج وهو ان يكون المعنيان متساويين بحسب الصدق متغايرين في المفهوم والحكم ح هو البناء على كون احد المعنيين مسمى اللفظ من دون تعيين فتدبر منه دام ظله العالي

لما عرفت من انه لو جيء وقد يرد عليه بوجهين احدهما انه لو وجه الاول دالا لما عوض تعارض الخبرين فكما حكم هناك بالحمل بالخاص من باب حمل المطلق على المقيد كذلك يلزم الاخذ بالخاص ههنا واجيب عنه بان المتكلم في الخبرين واحد يجب بظاهره الحقيقة او بجب الحقيقة نظرا الى ان جميع الائمة انما يحكون عن الحجة بخلاف ههنا فانهم حاكون عن اهل اللسان فالحاكون والمحكي عنهم متعددون مختلفون ولا يبقى ضعفه لان المحكي عنه في الحقيقة واحد وهو الواضع فلا يبقى فرق بين المقام وبين الخبرين الواردين عن احد الائمة وخاص بها عن الاخر والتحقيق في الجواب انه لما كان للاجتهاد مدخل في نقل اللغة دون نقل الاخبار فان الرواة يردون ما سمعوه من دون شائبة تصرف فيه غير انه ما لو صح من المعصوم تفسيرا حرازا وحدة التكليف لا بد من الخاص لان المتكلم واحد في الحقيقة وكذا التكليف واما نقل اللغة فانه لبس لجهة كذلك فان الناقل لما سمع اللفظ من واحد من الاعراب ورأى انه اطلقه واراد به كذا فلا بد من ضميمة الاجتهاد في كون خصوصية هو الموضوع له وانه اراد الكلي الموضوع له وغير ذلك فلا بد من مراعاة جهة الاجتهاد في كان اجتهاده اوسع احاطة من اللغة بانه يدرس لا على الوجه يكون المثبت قد اطلع اجتهاده على ما يقتضيه كلام الاخر فلا بد من الاخذ بقول مدعي العموم لان دعواه يؤول الى انه ادرى انه وضع لفظ الصعيد لما يعم التراب وغيره وقول مدعي الخصوص يؤول الى انه ادرى كونه التراب بعنوانه مصداقا للصعيد ولا ادرى كون غيره بذلك الوصف وتقديم قول مدعي العلم على غيره مما لا يخفى على ذي حجى ثانيهما ان تقديم الاثبات على النفي انما يجيء لو كان النافي بمنزلة الاصل والاول بمنزلة الدليل الاجتهادي بان يكون نفيه تعليقيا لا تنجيزيا فيكون مؤدى قول النافي انه لو لم يتبع احدا في الصعيد مثلا حقيقة في غير التراب بضامن وجه الارض فهو مختص بالتراب والا فلا والحال فيما نحن فيه ليس على هذا المنوال لان كلا منهما يدعي على نحو التنجيز فيقول احدهما ان الصعيد هو التراب لا غير والاخر انه مطلق وجه الارض فكيف يقدم الاثبات والحال هذه والجواب ان قول المثبت والنافي وان كانا تنجيزيين حينا الا ان النفي وحكم التخليق من حيث استناده الى عدم الوجدان وعدم العلم فلا يعارض قول مدعي العلم فيهما كقولي الجارح والمعدل فان قول المعدل يؤول الى عدم العلم بوقوع ما يوجب الفسق وقول الجارح الى العلم بوقوعه فيقدم لذلك وطوا لو قال الجارح رايته في الوقت الفلاني يزني وقال المعدل رايته في ذلك الوقت بعينه يصلي في المسجد لم يقدم قول الجارح لعدم رجوع قوله الى عدم العلم بالموجب ثم انه احتج من قال بالقول الثاني عند تعارض قولي اللغوي اما على التوقف في المتباينين فبانه لا دليل على الترجيح وتقديم بعضها على بعض واما على الاخذ بما هو الجامع في العموم من وجه والاخذ بالخاص في العموم المطلق فلان ذلك هو القدر المتيقن واما احتمال التوقف فلعدم الوثوق بما ذكره ما تمسك به ارباب القولين على ما اشار اليه من كونه اسلم هذا كله فيما كان مال قول احدهما الى انه ادرى ان معنى اللفظ كذا ومال قول الاخر الى انه لا ادرى واما اذا رجع قول الاخر الى العلم بانه الامر ان الاول مدعي العلم بالاثبات والاخر العلم بالنفي كما في صورة تخطئة كل منهما صاحبه فهل يرجع الى الاصول او يحكم بالتخيير في الاخذ بقول احدهما كما في

فقطعهم

الاعتقاد

البقيم

تعارض الخبرين حيث لا مرجح فنقول اما ان يكون هناك علم اجمالي بان معنى اللفظ احدهما لا محالة او لا يكون فيحتمل
ح ان يكونا قد اخطأ جميعا ومعنى اللفظ امر خارج عما ذكراه اما على الثاني فيرجع الى الاصول والاحكام التخيير
ان شرعي او عقلي والاول يختص بتعارض الخبرين لا يجري في غيرهما حتى لو كان من الادلة كما لو فرض تعارض الكتابين
ولولا النص على الحكم بالتخيير هناك لم نحكم به فيه ايضا لان التخيير بين الدليلين خلاف الاصل لو ورد كل منهما على
نحو التعيين والثاني يختص بما اذا دار الامر بين المحذورين وعلم اجمالا بان المامور به احدهما مع عدم المرجح
هناك ولعل المقام منه واما على الاول فما كان منهما موافقا لما يقتضيه الاصول العملية اخذ به وترك الاخر ومع عدم
اختلافهما بالموافقة للاصل والمخالفة له فالمرجع هو التخيير بحسب العقل للعلم اجمالا بان معنى اللفظ احدهما لا مرجح
والحكم بيد ... واعلم ان قول اهل الخبرة بناء على حجيته انما يعتبر من باب الظن النوعي فلا يلزم حصول الظن
النوعي فلا يلزم حصول الظن الشخصي بحسب الموارد هذا هو الكلام في القسم الاول وهو ما كان الناقل من
اهل الخبرة واما القسم الثاني وهو ما كان الناقل من غير اهل الخبرة واللسان كصاحب الوافي فقد ذهب
جماعة الى حجيته ايضا وهو مبني على اعتبار الظن في اللغة والذي يصلح مستندا لذلك ليس الا دليل الانسداد
بتقريب من المتقدمين وبناء العقلاء وغيرهما لا يخفى ان دليل الانسداد لو تم بتقريبه الاول انما يتم على مذاق من
يرى حجية مطلق الظن في الاحكام واما على القول باعتبار الظن الخاص كما هو المختار فلا وجه للتمسك به واما
تقريبه الثاني فقد عرفت المنع من مقدماته لانفتاح باب العلم باكثر الالفاظ لو فرض فيما هو مستند الاحكام
الا لزم ... من الكتاب والسنة واما بناء العقلاء وسيرتهم المستمرة فهو ليس مما يقطع بتحققها في القول بحجية
الاعتبار ولو اوجب ... لبعض من ... لان المتدين ... مما اذا لم يكن للناقل عادلا
والا لم يبق فرق بين نقله ونقل من يحكي عن المعصوم بطريق الاحاد وقد اعتبر ... حجيته وقالوا لذلك انبعض
فيكون هذا ايضا حجة لعين ما نذكره هناك من الدليل فتدبر ثم ان خبر الواحد عن المعصوم الجامع
لشرائط الحجية في الاحكام هل هو حجة ... لا اشكال ... بتنقيح المقام بحيث يتبين مستند القولين وتعيين
المختار ومستنده فنقول ان لارباب الصناعة في اعتبار الظن قولين فمنهم من قال باعتبار الظن الخاص
ومنهم من ذهب الى حجية مطلق الظن والاكثر من ارباب القول الاول على عدم حجيته كما ينبغي ... ما اشتهر بينهم من
ان الظن في المسائل الاصولية ليس بحجة وبعضهم ذهب الى حجيته والسر في ذلك ان في اثبات حجية خبر الواحد
بخصوصه طريقين احدهما الانسداد ... الى الاجماع والسيرة المستمرة والاخر الانسداد فيحصل القطع بحجية
خبر العادل او الثقة الحاصل من تراكم الاخبار المفيدة لذلك كما هو المحقق او العلم الثابت ... كما
هو مسلك جماعة والجامع بين نتائج هذا الطريق هو كون المستند دليلا قطعيا مطلقا فعلى الاول فاللازم عدم
الحكم بحجيته في اثبات اللغة لان الاجماع والسيرة لا يثبتان الا حجية خبر الواحد في الجملة والقدر المتيقن انما
هو حجيته في الاحكام ولا ياتي من ذلك الحكم بحجيته في اللغة ايضا على طريقتهم وعلى الثاني فاللازم الحكم بحجيته
فيها لان تلك الاخبار باطلاقها تفيد حجية مطلق خبر الواحد في اي موضع ورد وهذا هو المختار كما ... اليه

كونه

كذلك الحال في ... الناشئة ... على طريقة ارباب القول الاول
واما على طريقة ارباب القول الثاني فنقول ان مورد دليل الانسداد الذي هو مستندهم في مذهبهم هو مجموع
الاصول الاعتقادية والاصول العملية والموضوعات العرفية والموضوعات المستنبطة والاحكام الفرعية و
المسائل المشتبهة كمسائل الاجتهاد المشتبه حالها من حيث الاندراج في الفقه او في الاصول فحجية الامور
المذكورة جملة واحدة هو مجرى دليل الانسداد فيها فلا يلزم القول بحجية خبر الواحد في اثبات اللغة
ايضا كنفس الاحكام ومن افرد كلا منها صنفا على حدة ورام اجراء دليل الانسداد في كل صنف برأسه
لزمه القول بعدم حجية خبر الواحد في اللغة والسر في ذلك انه يعتبر في مجرى دليل الانسداد انسداد باب العلم
بالاغلب فمع اجراء الدليل في نفس اللغة يختل المنع من الانسداد بحسب الاغلب لانفتاح باب العلم الى
اغلب اللغات كما قلنا بالاحكام بخلاف اجراء الدليل بالنسبة الى الجملة فان اغلبها مما انسد فيه باب
العلم ويندرج فيه ما انسد فيه باب العلم من اللغة وان كان قليلا في نفسه فقد تبين ان سر القولين
على القول باعتبار مطلق الظن ايضا ثم انه اذا تعارض خبر الواحد على الوجه الموصوف ونقل اهل اللغة قدم
الاول لان احتمال تطرق ... الواقع اليسير اضعف من احتمال تطرقه الى الثاني لان المروي عنه هو المعصوم
المنزه عن وصمة الكذب والخطاء والراوي عادل او موثق وليس من شأنه الامر الا النقل وليس ... اجتهادا
فلا يحتمل في حقه الا السهو وهو مع كونه نادرا كان بالنسبة الى ناقل اللغة والراوي يدفع بالاصل
وهو بخلاف ناقل اللغة فانه ليس عادلا او ثقة فيحتمل فيه الكذب مع انه مشوب بالاجتهاد فيحتمل بالنسبة
اليه الخطاء فيه وهذا كله على القول بحجية ما نقله اهل اللغة من طريق الاحاد والا فلا يبقى مورد للتعارض
ضرورة ان ما ليس بحجة لا يعارض الحجة ومن هنا يتجه الايراد على بعض من تأخر من حيث انه مع اختياره
عدم حجية قول اللغوي الواحد اخذ عنوان التعارض غير مقيد باعتبار القول بحجيته وذكر في ترجيح
خبر الواحد عليه ما ذكرناه ان خبر الواحد مما قام على حجيته في اللغة عندنا بخلاف قول اهل اللغة
فلم يتحقق عندنا حجيته الخامس التبادر وهو علامة الحقيقة وربما عبر بانه لازم مساو لها وهو عبارة
عن سبق المعنى الى الذهن وربما قيل انه عبارة عن سبق الذهن الى المعنى والاول اولى لان اسناد السبق
الى المعنى اسناد الى ما هو له اذ هو المتصف به ... الذهن وينقسم الى ما هو مستند الى حاق اللفظ وما هو
مستند الى خارج عنه والثاني اما ان يستند الى شيوع الاستعمال وكثرته وهو المعبر عنه في عرفهم
بالتبادر الاطلاقي او يستند الى غيره من القرائن العامة كوقوع الامر عقيب الحظر فيتبادر منه الاباحة
بسبب وقوعه عقيب رفع الحظر والاول اما ان يكون بطريق القطع كما لو علم انتفاء القرائن او يكون بطريق
الظن كما لو فقد القرائن بحسب الظاهر ودفع احتمال وجودها او احتمال قرينيتها عليها بالاصل وينبغي
الحكم اولا بما كان مستندا الى اللفظ بحسب القطع وهو المعنى بكون التبادر لازما مساويا للحقيقة
وعلامة لها والدليل على ذلك امور الاول الاجماع بقسميه المحصل والمنقول الثاني طريقة العقلاء

التبادر

فتدبر

دليلهم

وتكون علامة لها الثالث الاستقراء التام الرابع انا وجدنا اللفظ يتبادر منه المعنى وح واما ان يستند
تبادره منه الى القرينة او الى مناسبة ذاتية بين اللفظ والمعنى او الى الوضع والاول مفقود بحكم الفرض و
الثاني باطل جدا والا لزم عدم الفرق بين العالم بالوضع والجاهل به وهو باطل بحكم الضرورة فتعين كونه
مستندا الى الوضع وهو المطلوب من كونه علامة الحقيقة ولا يخفى ان هذا النوع من التبادر يفيد العلم بالوضع
وقد اورد على كون التبادر دليل الحقيقة بانا لو قلنا بذلك للزم الدور لان التبادر وهو سبق المعنى من
اللفظ الى الذهن يتوقف على العلم بالوضع وهو تخصيص اللفظ بذلك المعنى والا لا يعقل تحققه فلو
جعل علامة للوضع واريد اثباته به لزم توقف العلم بالوضع عليه وهو دور واضح والجواب عنه من وجوه الاول
ان تبادر المعنى الى ذهن العالم بالوضع علامة للجاهل فيفرض هناك سامع جاهل يخاطب باللفظ عالما
بالوضع فاذا راى الجاهل ان العالم لما سمع اللفظ تبادر الى ذهنه المعنى من دون قرينة علم ان اللفظ حقيقة
في ذلك المعنى وح يندفع الدور لان علم الجاهل بالوضع موقوف على تبادر المعنى الى ذهن العالم به وتبادر المعنى
موقوف على علمه بالوضع فيتوقف علم الجاهل بالوضع على علم العالم بالوضع بالواسطة من دون عكس فلا يبقى
دور وهذا الوجه وان كان في حد ذاته صحيحا الا انا نزعم ان دعوى العلماء التبادر في موارد كتبهم
ليس من هذا الباب فليس هناك عالم وجاهل وانما يدعون التبادر لانفسهم فهو لا يدفع الاشكال عما
هو محل الحاجة الثاني انا نقول ان تبادر المعنى الى ذهن العالم بالوضع علامة الوضع بالنسبة اليه ولكن يندفع الدور
بان هناك اعتبارين لاحدهما على نحو الاجمال والاخر على نحو التفصيل فانه كثيرا ما يكون الانسان عالما
بشيء ولا يكون له التفات اليه فهو موجود في الخزانة لكنه غائب عن القوة الذاكرة فكذا الوضع بالنسبة الى
العالم غالبا فيكون موجودا في الخزانة غائبا عن الذاكرة وكثيرا ما يعرض له غفلة لا التفات شبهة وريب فيه
فيحتاج في رفع ذلك الى اعمال العلامة فيحصل له بعد الاخطار ان المعنى يتبادر الى ذهنه الالتفات تفصيلا الى علم
به اجمالا وبذلك يندفع الدور لان علمه والتفاته تفصيلا موقوف على التبادر وهو موقوف على العلم بالوضع
اجمالا لا على العلم بالوضع تفصيلا لا موقوف على العلم به اجمالا لا بالواسطة بخلاف العكس لكن هذا الوجه ايضا لا ينفع فيما هم
بصدده او في تمييز ما هو سبب للالتفات الى الوضع علامة لنفس الوضع الثالث ما ذكره العلامة الطباطبائي
في شرح الوافية وهو منع توقف سبق المعنى الى الذهن على العلم بالوضع بل المسلم في الدلالة الوضعية هو
توقفها على نفس الوضع واما فهم المعنى فيكفي فيه باشتهار استعماله في ذلك المعنى وحصول المؤانسة المفهمة
سواء كان ذلك هو السبب للوضع كما في الاوضاع التعينية او كان متفرعا على التعيين كما في غيرها من الاوضاع
فلا يتوقف فهم المعنى على العلم بالوضع في شيء من الصورتين والحاصل انه يكفي في فهم المعنى شدة العلقة و
ان استلزم ذلك لحصول الوضع ثم ان كان ذلك في اوائل الاستعمال توقف الفهم على العلم بالوضع وهو فرض نادر
فغاية الامر ان لا يعم الاشتهار المحتاج الى التبادر لعدم حصوله هناك وهو لا ينافي كونه من امارات الحقيقة
في مواضع تحققه غاية الامر ان لا يكون تلك العلامة مطردة في سائر الحقائق والامر فيه سهل اذ لا يعتبر الاطراد في

نحو

شيء من الامارات فانه كيف والقول باعتبار العلم بالوضع مع القول بان التبادر علامة الحقيقة دور صريح
لا مدفع له وكون التبادر علامة الحقيقة مما اتفق عليه الجمهور بل الظاهر انه لا خلاف فيه اصلا فلا يبقى الا القدح
في توقف الدلالة على العلم بالوضع وعدم اعتبار العلم بالوضع في دلالة اللفظ لا يستلزم كون الوضع بمجرده كافيا
في حصول الفهم اذ لابد من تعلق السبب بالسامع فان وضع اللغات متحقق ولا يفهمها كل احد وكان الذي اعتبر
العلم بالوضع انما اراد هذا التعلق الذي هو بمنزلة نظر الملتفت بمجرد الوضع لا يكفي في حصول الفهم انتهى واورد
عليه ايضا المحقق [illegible] بعد نقله بقوله قلت ما ذكره قدس سره محل مناقشة اذ انفهام المعنى من اجل الاشتهار والغلبة اما
ان يكون باعتبار الغلبة والشهرة او بدونها بان يكون الشهرة باعثة على تعيين ذلك اللفظ لذلك المعنى او
كاشفة عن تعيينه له فيتبادر ذلك المعنى له من دون ملاحظتها ايضا فعلى الاول لا دلالة في التبادر على الحقيقة
لعدم استناده الى مجرد اطلاق اللفظ وفهم المعنى وعلى الثاني موقوف على العلم بتعيين ذلك اللفظ لذلك المعنى
او التعين له وان كان ذلك العلم حاصلا من جهة الممارسة او الشهرة والحاصل ان الوضع ربط خاص بين اللفظ
والمعنى يجعل احدهما دليلا على الاخر فكيف يعقل حصول تلك الدلالة من غير علم بذلك الارتباط والقول بان
العلم بالشهرة بالنسبة الى الجاهل المذكور كاف في الفهم وان غفل عن ملاحظة الوضع فيتوصل بالفهم المفروض على
حصوله ويجعل ذلك طريقا الى معرفته لا يرجع الى طائل لما عرفت من ان الفهم هناك ان استند الى ملاحظة
الشهرة المفروضة لم يفد الحقيقة وان كان حاصلا من دون ملاحظة ذلك فلا يتم الا بعد معرفة
تعلق اللفظ الحاصل من الشهرة المذكورة او المتفرع على التعيين لا المستفاد بتلك الشهرة فلا يمكن
الاستغناء عن ملاحظة الشهرة في فهم ذلك المعنى من اللفظ الا بعد العلم بذلك التعيين اعني كونه موضوعا
بازائه كيف ومن البين ان حصول الوضع في الواقع لا يكون سببا لانفهام المعنى من اللفظ ما لم يتعلق
ذلك السبب بالسامع ولا يعقل تعلقه بالسامع الا بعلمه به ولو بواسطة الشهرة المفروضة عنده اولها اعتبر
عليه اذ لو كان العلم بشيء آخر كافيا في الانفهام لم يحتج في حصوله اذن الى الوضع وكان حصول ذلك الشيء
والعلم به كافيا في الفهم فعلى ما تقرر عندهم كون العلم بالوضع شرطا في الدلالة الوضعية فالعلم بالشهرة
المفروضة باعثة على العلم بالوضع الباعث على الفهم فلا يكون انفهام المعنى الا من اجل العلم بالوضع انتهى ويمكن
الانتصار لما ذكره السيد قدس سره بانا نجد ان الجاهل باوضاع لغة اذا وجد استعمال اهلها للفظ كثيرا
بحيث حصل المؤانسة تبادر منه المعنى الذي استعملوه فيه اليه من دون ان يحصل له التفات الى كونها
على الوضع او كون ذلك وضعا تعيينيا فلا يبقى مجال لدعوى حصول العلم بالوضع قبل ذلك مع ان مرتبة المؤانسة
الكاشفة عن الوضع او مرتبة التعيين ليست الا وراء مرتبة تحقق التبادر حتى يترتب تحققه على العلم
بالوضع لتحققه قبله وقولهم بان الدلالة الوضعية يتوقف على العلم بالوضع بعد تسليم كون مرادهم به
ذلك دون ما ذكره السيد لا يشمل الا الضرورية وقد اورد ايضا على كون التبادر علامة الحقيقة بتبادر
المعنى التضمني والالتزامي ايضا فلا يكون لازما مساويا لها والجواب عن النقض بالثاني بان مرادنا تكون

الى الذهن

التبادر علامة الحقيقة انما هو كون تبادره من اللفظ علامة والمعنى الالتزامي ليس كذلك لانه انما يتبادر من جهة تحقق اللزوم بينه وبين المعنى الملزوم الذي قد وضع له اللفظ فليس مما يتبادر من اللفظ ولكن يرد عليه ان المعاني الالتزامية على قسمين احدهما ما كان لازما للفظ بمعنى ان الواضع اعتبر في وضع اللفظ للملزوم لزوم اللازم له وتقييده به على نحو دخول التقييد في الوضع وخروج القيد عنه وذلك كمفهوم الشرط اللازم للمنطوق وكالوجوب بالنسبة الى ما وضع له صيغة افعل على القول بكونه من قبيل اللوازم ويظهر الفرق بين القسمين فيما لو استعمل اللفظ في الملزوم باعتبار انفكاكه عن اللازم فانه لا يلزم التجوز في اللفظ على الاول وان لزم الحال عليه على الثاني فانه يلزم فيه التجوز في اللفظ فلو استعمل قولنا ان جاءك زيد فاكرمه في مجرد المنطوق مع عدم اعتبار عدم انضمام الحكم بعدم الاكرام على تقدير عدم المجيء كان مجازا وكذلك كذا الحال في صيغة افعل والسر في ذلك ان اللفظ قد وضع للمقيد وقد استعمل في غيره ونحن نقول ان ما ذكر من الجواب انما يتم بالنسبة الى القسم الاول دون الثاني اذ ليس لازم المعنى فقط بل هو لازم اللفظ ايضا بالمعنى الذي عرفت فالتحقيق في الجواب ان المراد بكون تبادر المعنى من اللفظ علامة الحقيقة انما هو تبادره منه بعنوان كونه مدلولا له على نحو المطابقة والامر في الدلالة الالتزامية ليس على هذا النمط اما في الالتزام المعنوي فظاهر واما في الالتزام اللفظي فلان انفهام اللازم من اللفظ انما هو باعتبار كونه محققا لعنوان الملزوم حيث اعتبر تقييده به كما ان انفهام اللازم من التصور من لفظ العمى فانه ليس لكونه معناه بل لكونه محققا لعنوان العدم المقيد به وقد ظهر من ذلك الجواب عن النقض بالمعنى التضمني فان انفهامه من اللفظ ليس لكونه مدلولا بل لكونه جزء المدلول وكونه مما يتحقق به المدلول وربما اجاب ايضا بان المراد من كون التبادر علامة للحقيقة انما هو تبادر المعنى المستقل في الارادة المقصود بالذات والحال في المعنى التضمني والالتزامي ليس على هذا المنوال ولا يخفى ما فيه فان التبادر لا دخل له بمقام الارادة والاستعمال وانما المناط فيه مجرد انفهام المعنى عند سماع اللفظ ولو كان بمجرد داعي التركيب وبالجملة المناط فيه هو محض الدلالة واين هي من مقام الارادة وقد اورد على كون التبادر علامة للحقيقة بانه يوجد في المجاز المشهور ايضا فلا يكون دليلا على الحقيقة لانفكاكه عنها والجواب انه قد علم مما قدمنا ان التبادر انما يكون علامة الحقيقة اذا استند الى نفس اللفظ والتبادر في المجاز المشهور ليس بهذه المثابة فانه ليس الا بمعونة الشهرة وهي امر خارج عن حاق اللفظ ولا بد من تفصيل المقام على وجه يعرف المجاز المشهور موضوعا وحكما ويتضح الجواب غاية الوضوح فنقول يستفاد من كلام الشهيد ره في القواعد ان المجاز المشهور عبارة عما يساوي الحقيقة في الاستعمال فارة فيها مما انه يتعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح كالنكاح فانه حقيقة في العقد مجاز في الوطي او بالعكس مع ان اطلاقه عليهما في حد التساوي او ان بينهما مالو تعارض في الامامة الافقه الاقرء مع الاورع الاتقى فكل منهما راجح من جانب مفقود للاخر الى اخر ما قال وقال الفاضل المحقق محمد بن علي بن احمد الحرفوشي العاملي ره في شرح جامع الراجحا لكتبا المذكورة ما لفظه اختلف في تصوير تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح فقيل هو ان يكون

المفهوم

للمفهوم وجهة الارتباط ولزوم وجوب المقدمة لوجوب ذي المقدمة وثانيها ماكان لازما

المجاز غالبا والحقيقة تتعاهد في بعض الاوقات وقيل هو ان يغلب المجاز على الحقيقة بحيث يكون هو المتبادر الى الذهن كالمنقول الشرعي او العرفي فانا اذا وردنا عن غير الشارع واهل العرف ما افادهما من جهتهما كان المتبادر هو المنقول في اصطلاح الالفاظ وقيل هو ان يغلب المجاز حتى يساوي الحقيقة كالنكاح اذا لم يجعل مشتركا بل حقيقة فانه يطلق عليهما اعني العقد والوطي اطلاقا متساويا مع انه حقيقة في احدهما والى هذا اشار بقوله ربما اشبه تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح كالنكاح فانه حقيقة في العقد مجاز في الوطي او بالعكس وقد عرفت ان النكاح مثال للحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح ووجه التعارض فيه بالنسبة الى الشرع انه بالنظر الى اصل الوضع حقيقة ولا شك في رجحانها والمجاز مرجوح وبالنظر الى الاستعمال مرجوحة لقلة استعمالها ورجحان المجاز لكثرة استعماله فيه فاقوى الرجحان بمثل تعارضهما والمؤلف اختار ان التعارض باعتبار التساوي المتقدم فلذلك قال بل ان اطلاق النكاح عليهما اي على العقد والوطي في حد التساوي هذا ما اهمنا ذكره في المقام من كلامه ره وقال الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد اذا غلب الاستعمال المجازي على الاستعمال الحقيقي بحيث يعبر عنه بالحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح فهل يتساويان او يترجح الحقيقة او المجاز الاصوليين خلاف مشهور والذي يظهر من كلام العلامة الطباطبائي ره الذي سيمر عليك ذكره عن قريب ان ثم ان المجاز المشهور عبارة عن المجاز الذي بلغ من كثرة الاستعمال الى حد بلغ فيه المعنى المجازي مع الالتفات الى الشهرة ومع ملاحظتها لا بدون الالتفات والملاحظة والظاهر ان هذا توضيح ما اختاره الشهيد الثاني ره وقد نسج على هذا المنوال بعض الافاضل ان الخروج عن الوضع الاول له مراتب حسن الاولى المجاز المرجوح وهو الذي يستعمل فيه اللفظ احيانا مع القرينة كالمجازات المتعارفة الاولية والوجه في التسمية بكون هذا القسم مرجوحا بالنسبة الى الحقيقة وكذا بالنسبة الى القسم الاتي الثانية المجاز الراجح والمراد به ما يكون له نوع امتياز واختصاص من بين سائر المجازات بغلبة الوقوع في الاستعمال فسمي بذلك لرجحانه على سائر المجازات ويظهر اثر ذلك فيما لو قامت قرينة على عدم ارادة المعنى الحقيقي من دون تعيين شيء من المجازات فيحمل اللفظ عليه دون غيره ومن هذا القسم قولهم اذا تعذرت الحقيقة فاقرب المجازات متعين الثالثة المجاز المشهور وربما عبر عنه بالمجاز الراجح والمجاز المساوي وحقيقة هذه المرتبة انه يبلغ استعمال اللفظ في المعنى المجازي من جهة الشيوع والشهرة الى ان يصير الامر بحيث اذا سمع اللفظ انصرف ذهن السامع الى المعنى الحقيقي فصرفته الشهرة الى المعنى المجازي فيكون هو المتبادر من حاق اللفظ ثم مع الالتفات الى الانفصال عن الشهرة يتبادر المجاز وتلك الشهرة داخلة في القرينة وهذه المرتبة من الاستعمال هي مرتبة المجاز المشهور وقد اختلفوا فيها على حسب انظارهم فمنهم من قال بانه يقدم الحقيقة على المجاز ومنهم من عكس الامر فقال بحمل اللفظ على المعنى المجازي الذي اشتهر فيه اللفظ وتوقف الاكثر عن حمل اللفظ على شيء منهما ومنهم صاحب المعالم ره وتوضيح التنافي عن مرتبة المجاز المشهور في تحقيق حجية صيغة الامر بنوع عجيب

ظاهره

الثالث

وقال الهندي

صار من المجازات الراجحة المساوي احتماله لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي واشار
الى التوقف نقول لعل بذلك يشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد الامر من تهمة [illegible] الاشتراك
ويتحقق بان يبلغ كثرة الاستعمال الى ان يصل اللفظ الى حد الحقيقة فيساوي استعماله في المعنى الثاني
استعماله في المعنى الاول ولا يكون ذلك الا بعد هجر المعنى الاول فهي واسطة بين مرتبتي المجاز المشهور
والنقل ولا بد من تحققها لئلا يلزم الطفرة المحالة في النقل ويتحقق ببلوغ كثرة الاستعمال في المعنى الثاني
حدا يوجب هجر المعنى الاول وقد تبين بما ذكرنا ان حد المجاز المشهور مرتبة واحدة وقد اختلف فيها
الآراء على وجوه ثلاثة وقد جعل بعض افاضل المتأخرين للشهرة مراتب ثلاثا ووافق بحسب كل منها
واحدا من ارباب الاقوال الثلاثة المذكورة قائلا ينبغي الاشارة اليها والاظهر التفصيل في القول بكل
من الاقوال المذكورة بحسب اختلاف مراتب الشهرة فان لم تكن بالغة الى حد يعادل الظهور الحاصل
من ملاحظتها ظهور الحقيقة تعين الحمل على الحقيقة والا فان كان معادلا للحقيقة في الرجحان لزم
التوقف فلا يحمل اللفظ على احد المعنيين الا بقرينة ترجح عليه وان كانت ملاحظة الشهرة مرجحة الحمل
على المجاز بان كان الظهور الحاصل منها غالبا على الظهور الحاصل من الوضع كان المتعين حمله على المجاز
انتهى وهو مما انفرد به عن مذاق القوم على ما يستفاد من كلمات الفحول هو ما ذكرناه فقد تحصل مما ذكرنا •
ان انفهام المعنى المجازي من المجاز المشهور على القول بحمل اللفظ عليه انما هو بمعونة الشهرة فلا يرد
النقض به على ما ذكرناه من كون تبادر المعنى من حاق اللفظ علامة للحقيقة ثم ان هذا كله على القول
بوجود المجاز المشهور واما على ما ذهب اليه بعض افاضل المحققين من انكاره فيندفع النقض بانتفاء الموضوع
قائلا ان المقول ان المجاز المشهور ليس بثابت وان كان مشهورا فان الاشتهار ان بلغ حدا يتبادر منه المعنى
كان حقيقة كما اعترفوا به والا لم يؤثر في فهم المعنى وان [illegible] كما يحكم به الوجدان ووجود شهرة
يفهم منه المعنى مع الالتفات والملاحظة لا بدونها مجرد فرض لا تحقق له انتهى ومحصله ان الشهرة ان بلغت
مبلغ صرف اللفظ عن المعنى الاول بحيث يصح الركون اليها والاعتماد عليها في استعمال اللفظ في المعنى الثاني بغير
قرينة فيتبادر منه المعنى الثاني كان ذلك مرتبة النقل كما اعترفوا به والا كان اللفظ كسائر المجازات
لا يتبادر منه الا المعنى الذي وضع له اللفظ اولا ولا يصح التعبير به عن المعنى الثاني الا بالقرينة و
القول بان من الشهرة ما لو تحقق الالتفات اليه كان صارفا والا فلا فيكون مرتبة المجاز المشهور
ما يتحقق معه تلك المرتبة من الشهرة مما لا وجه له لان الشهرة ليست من الامور الاعتبارية التي يتعقلها
الالتفات والاعتبار اثرا وانما هي من الامور المتأصلة الموجودة في الخارج فان كانت بحيث يتحقق
منها قوة الصرف بعدم الالتفات لا يفيد ما سمعنا في مقتضاها وان لم تكن كذلك لم يفدها الالتفات
قوة الصرف ونظيره ما اورد على صاحب المعالم ره في قوله بعد الاستدلال على كون صيغة افعل للوجوب
بذم العقلاء للعبد اذا خالف لفضيلة لا يبقى القرائن على ارادة الوجوب في مثله موجودة غالبا فلعله انما

هو العلامة الطباطبائي قده في شرح الوافية [illegible]

يفهم

يفهم منها الا من مجرد الامر لانا نقول المفروض فيما ذكرنا انتفاء القرائن فليقدر كذلك لو كانت في الواقع
موجودة فالوجدان يشهد ببقاء الذم عرفا فضلا ان فرض الانتفاء لا يستلزم وقوع الانتفاء نعم احكم
النفس ببقاء الذم لانضمام القرائن وحصولها في النفس في الواقع وان فرض انتفاؤها نعم لو انتفت
القرائن في الواقع وحكم الوجدان ببقاء الذم لنفع في المطلوب هذا ولكن ما ذكره المحقق المذكور محل
مناقشة لانه ان كان محط نظره من كلامه تسليم ان للشهرة مرتبة يمكن الركون اليها في استعمال اللفظ
في المعنى الثاني ولكنه يمنع من كون تلك المرتبة حد المجاز المشهور وانما هي من مراتب النقل ففيه ان
مرتبة النقل هي ما تعين اللفظ للمعنى الثاني بحيث يتبادر منه من دون التفات الى الشهرة ومن
غير التفات اليها فلا وجه لعدها مرتبة الحقيقة والنقل والذي يفهم منه المعنى الثاني بمعونة الشهرة
ليس الا المجاز المشهور نعم انما يصلح ما ذكره لرد القول بالتوقف في المجاز المشهور عند دوران الامر
بينه وبين الحقيقة واثبات القول بتقديمه عليها فيقال ان كانت الشهرة بحيث يصح الركون اليها فلا بد
من تقديم المجاز على الحقيقة بمعنى حمل اللفظ على المعنى المجازي دون الحقيقي وان لم تكن كذلك فلا بد
من حمل اللفظ على المعنى الحقيقي فعلى الاول يتحقق المجاز المشهور ويقدم على الحقيقة وعلى الثاني
لا يتحقق اصلا فلا مجال على التقديرين للتوقف عند تعارض الحقيقة والمجاز المشهور وان كان محط
نظره الى ان الشهرة ليست مما يصلح للصرف مع الالتفات ويتحقق بها قوة الصرف عند عدم الالتفات ففيه
ان ذلك مرتبة المجاز المشهور فمع اعتبار الالتفات وعدمه لا يؤثران في افادة قوة الصرف وعدمها
للشهرة في خصوص المورد الا انها تختلف بحسب الحالات والمقامات وبيان ذلك انهم ذكروا ان مرتبة
المجاز المشهور عبارة عن حد يصح فيه ارادة المعنى المجازي اعتمادا على الشهرة ويصح ارادة المعنى
الحقيقي اتكالا على اصالة الحقيقة وارادوا بذلك ان المقامات تختلف باختلاف حالات المتكلم فربما يكون
غفلة المتكلم عن [illegible] المعنى الحقيقي فيعتمد على الشهرة او يجد المخاطب خالي الذهن عنه فيعتمد عليها
ويستعمل اللفظ في المعنى المجازي وربما انعكس الامر فعلى الاول تكون الشهرة صارفة بالالتفات
اليها لا بمعنى ان الالتفات يفيد الشهرة قوة الصرف بل بمعنى انه جعلها صارفة بالفعل بحسب المقام
واعتمد عليها المتكلم في صرف اللفظ الى المعنى الثاني وعلى الثاني لا تكون الشهرة صارفة بمعنى انه
لا يصلح منها ذلك بالفعل بحسب ذلك المقام لا بمعنى ان عدم الالتفات سلب عنها قوة الصرف او لم يفدها
تلك فتكون الشهرة مما يصلح للصرف مع الالتفات ولا يصلح له مع عدمه [illegible] بالمعنى الذي قررناه
بل ذلك من خواص مرتبة المجاز المشهور ويتحقق نظير ذلك في كثير لا وجه لانكاره ويتحقق تلك المرتبة ونظير
المجاز المشهور المطلقات التي يتحقق فيها بالنسبة الى بعض الافراد التشكيك المضر الحاصل من الاشتهار لا يجوز
الاعتماد فيها على اصالة الحقيقة وظهور الاطلاق ويجوز الاعتماد فيها على الغلبة والانصراف
وارادة الفرد الغالب هذا واما ما تراه من ذهاب الاكثر الى التوقف في حمل اللفظ على المعنى المجازي

ان المحقق في المجاز المشهور فانما هو من جهة عدم العلم بحال المتكلم والمقام الذي صدر فيه الكلام منه ولا
بناء على ما ذكرناه من اعتماد المتكلم على احد الامرين المذكورين بحسب المقام فانه لو علم حاله وانه لا اعتماد عليه
كان اللازم حمل اللفظ على ما علم وقد يورد ايضا على كون التبادر علامة للحقيقة بالنقض بالمشترك
وقد يوجهين احدهما انه لا يتبادر منه الا احد معنييه وليس حقيقة فيه عند غير السكاكي
وانما هو حقيقة عندهم في خصوص كل منهما فقد فارقت العلامة ذيها فيعلم من ذلك انه ليس
علامة والا لم يتحقق المفارقة والجواب عن ذلك المنع من تبادر احد المعاني بل المتبادر من
المشترك عند الاطلاق ليس الا ما وضع له وهو كل من المعاني وان شئت صدق المقال فلاحظ لفظ العين
المسموع من وراء الجدار بحيث يتبادر منه جميع المعاني ثم المحكوم بارادته من اللفظ هو واحد منها او
الفرق ظاهر بين المدلول والمراد والدلالة على جميع المعاني واحضارها بالبال السامع حاصل في
المشترك مع العلم بالوضع وان لم يحكم بارادة الجميع والمقصود بالتبادر في المقام هو فهم المعنى واحضاره
في الذهن مع انتفاء القرائن لا الانتقال الى كونه مرادا من اللفظ والاول حاصل في المشترك وان لم يحصل
الثاني ولو سلم ان المتبادر احد المعنيين قلنا ليس يتبادر الا احد المعنيين المصداقي المقيد بالوجود
الخارجي بمعنى واحد منهما مشخص موجود في الخارج معين عند المتكلم كما فهمه بعض المحققين من كلام
السكاكي غاية الامر انه غير متميز عند المخاطب لمانع منه ولا ريب ان المشترك حقيقة في ذلك المعنى المشخص
الموجود في الخارج وكونه متبادرا من اللفظ لا ينافي كون التبادر علامة للحقيقة بل هو لازم له ثم لو
استعمل المشترك في مفهوم احدهما الكلي الشامل لهما كان مجازا ولكنه ليس هو المتبادر ثانيهما ان
المشترك موضوع بازاء كل من معنييه مع انه لا يتبادر منه خصوص شيء منهما لتوقف السامع عند حمله
مجردا عن القرائن فلو كان التبادر علامة للحقيقة لزم ان لا يكون حقيقة في شيء منهما والجواب اما اولا
فبان معنى كون التبادر علامة ان كل ما اتصف بكونه متبادرا فهو حقيقة لا ان كل ما هو حقيقة لابد وان
يكون متبادرا وقد اشتبه الامر على بعضهم حيث غير على هذا الايراد فجعل العنوان ان عدم تبادر الغير
علامة الحقيقة وذلك لغفلته عن ان كون التبادر علامة الحقيقة لا ينافي انتفاء التبادر عن بعض الحقائق
واما ثانيا فان المشترك ليس الا حقيقة في كل واحد من المعاني وليس المتبادر منه ايضا الا كل واحد
منها فالمتبادر منه ليس الا ما هو حقيقة فيه وهو الجميع ثم انه يرد على من غير العنوان انه قصد جعل العلامة
مطردة مع انه ينتقض ما ذكره من كون عدم تبادر الغير علامة الحقيقة بالمجاز بلا حقيقة موصوف
لعدم تبادر غيره وهو الموضوع له مع انه ليس حقيقة بخلاف من جعل التبادر علامة الحقيقة فلا يرد عليه
النقض لعدم كون المجاز المذكور مما يتبادر بعد المستعمل فيه كما لا يتبادر الموضوع له ايضا وكانه حسب ان
مراد القوم بالتبادر الذي جعلوه علامة للحقيقة هو التبادر بالمعنى الاخص يعني تبادر معنى خاص من دون
مشاركة غيره معه في السبق الى الذهن لا التبادر بالمعنى الاعم وهو سبق المعنى الى الذهن سواء سبق غيره ايضا

كما في المشترك ام لم يسبق كما في غيره وحيث يعلم ان التبادر بالمعنى الاخص لا يتحقق في المشترك غير العنوان
الى ما عرفت ولكن مراد القوم انما هو التبادر بالمعنى الاعم فهو عندهم علامة الحقيقة كما ان عدم التبادر
عندهم علامة للمجاز وعلى من غير العنوان ان يجعل عدم تبادر الغير علامة للحقيقة وجعل تبادر الغير علامة للمجاز
لزمه ان لا تبادر في المشترك بالنسبة الى شيء من معانيه فينتقض علامة المجاز وهي عدم التبادر بالمشترك
لكونه حقيقة وقد تحصل مما ذكرنا ان في هذا المقام امورا التبادر وعدم التبادر وتبادر الغير وعدم تبادر الغير والتبادر
ان كان بالمعنى الاعم كان مطردا بالنسبة الى جميع افراد الحقيقة وان كان بالمعنى الاخص لم يطرد لتخلفه
عن المشترك وعدم التبادر ان كان بالاعم كان علامة للمجاز لان التبادر بالمعنى الاعم اذا انتفى فلا يحبس
عن الحكم بكونه مجازا وان كان بالمعنى الاخص لم يصلح علامة للمجاز لان انتفاء التبادر بمعنى بعنوان
الانفراد لا يثبت المجازية لان له فردين احدهما انتفاء التبادر راسا والاخر كونه متبادرا لكن لا بعنوان
الانفراد بل بمشاركة غيره كما في المشترك فيحتمل عدم التبادر بالمعنى الاخص علامة المجاز ينتقض
بالمشترك وتبادر الغير ان كان بالمعنى الاخص صلح علامة للمجاز لان المتبادر على هذا التقدير يكون هو
الغير وحده فيكون ما عداه وهو المعنى المبحوث عنه مجازا لعدم [illegible] بكونه متبادرا من اللفظ وتبادر
الغير بالمعنى الاعم لا يصلح علامة للمجاز لان تبادر الغير ان كان على وجه مشاركة معنى آخر كما في المشترك لم يكن
ذلك دليلا على كون المبحوث عنه مجازا لجواز كونه مشاركا للغير في كونه متبادرا من اللفظ وقد يورد
ايضا بان التبادر لو صح علامة للحقيقة لكان كل لفظ حقيقة في [illegible] لان هذا المعنى يتبادر
منه عند الاطلاق وبطلان التالي يقتضي بطلان المقدم والجواب ان ذلك تبادر من التلفظ لانه
حاكي للفظ اعني الملفوظ والمراد هنا هو التبادر لانه الموضوع مع انا نمنع صدق المعنى على مدلول الاول
مع ان المراد تبادر المعنى من حيث استناده الى الوضع ولا يلزم الدور لان المراد مطلق الاستناد وهو مشترك
بين الحقيقة والمجاز هذا تمام الكلام في التبادر بحسب الاجتهاد واما التبادر بحسب الفقاهة فقد عرفت
انه عبارة عن انسباق المعنى من اللفظ الى الذهن بحسب الظاهر فينفي احتمال مدخلية القرينة بالاصل
وتفصيل ذلك ان الشك اما ان يكون في كون الموجود قرينة او في نفس وجودها اما الاول فيصور بدوران
الامر بين القرائن الاربع وبيان ذلك انهم ذكروا ان القرينة قد تكون مؤكدة وهي ما اقترن بالحقيقة كقولك
رايت اسدا يفترس وقد تكون صارفة وهي المقترنة بالمجاز وقد تكون معينة وهي المقترنة بالمشترك اللفظي
اذا اريد باعتبار وجوده في ضمن بعض افراده وهذا القسم من الشك لا يعمل فيه بالاصل لعدم الاستواء بين
وانما المرجح فيه عندهم قاعدة الاستعمال على اختلاف المذاهب فيها فمن قال بقاعدة رجحان التاسيس على
التاكيد يبني التعارض عنده بين القرائن الثلث الباقية التي مقتضاها الاشتراك اللفظي والمعنوي
والمجاز فيقدم احدها على مذهب من يرجح تقديم شيء منها على الآخر ومن لم يقل بتلك القاعدة بنى التعارض
بين القرائن الاربع ومقتضاها الحقيقة الواحدة مع الثلث التي ذكرناها قبل ذا الامرين كون اللفظ المفرد

اذا اريد به احد معنييه وقد تكون مفهمة وهي المقترنة بالمشترك

بالقرينة حقيقة مختصة او مشتركة او مجازا او فردا من الكلي فيرجع الى قاعدة الاستعمال ايضا واما الثاني
فعموما لو كان الشك في وجود القرينة مع تبادر المعنى من اللفظ بحسب الظاهر فيحمل مع فقدها الا عرفة بالاصل فيهما
ايضا لانه لا يخلو اما ان يكون الاصل معتبرا من باب التعبد او من باب الظن فعلى الاول لا يخلو اما ان يكون المستند
هو بناء العقلاء او اخبار النقض والاول مفقود لعدم تحقق بناء العقلاء على اعتبار مثل هذا الاصل
في اثبات الوضع والثاني لا يفيد اعتبار الاصل المثبت ومنه ما نحن فيه لان مقتضاه عدم القرينة فيثبت الحقيقة
بواسطة انتفاء المجاز وعلى الثاني لا يفيد التمسك به ايضا اذ لم يتحقق عندنا حجية الظن في اللغات
فنحن لا نقول بحجية الظن في اثبات الوضع الا ان مقتضاه عدم النقل وعدم الاشتراك الاتفاق وبناء العقلاء عليهما
واما على مذاق الاكثر فيعتبر الاصل في المقام لبنائهم على اعتبار الظن في اللغة فيثبتون الوضع بالتبادر مع
وجود القرينة بالاصل عند الشك فيه وهذا هو التبادر بحسب الظاهر علامة الوضع ونحو لا نعتبره ونفي
التنبيه على امور الاول انه قد اشتهر في السنة المتأخرين ان الاصل في التبادر ان يكون وضعيا حيث
تردد الامر بينه وبين كونه اطلاقيا بل ادعى بعض الفحول دعوى الاجماع عليه وعليه منع واضح لان
ما يصلح مستندا له لا يخلو من امور تشتمل على ما اشرنا اليه سابقا احدها الاجماع ثانيها الغلبة بمعنى ان الغالب
من افراد التبادر المحقق في الخارج انما هو الوضعي والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب حيث يريد الشك
ثالثها الاصل بمعنى استصحاب عدم القرينة فينفي المجاز فيثبت الحقيقة وقد ذكرنا الوجهين الاخيرين في تنقيح
ولكن شيئا من الوجوه المذكورة لا يفي باثبات المطلوب اما الاول فلان الاجماع في امثال المقام من المسائل
الاصولية مما لا يكاد يتحقق فكيف يحصل الكشف عن قول الحجة مع كونه في الغالب منقولا واما الثاني فلما
يتوجه عليه من المنع اما اولا فلمنع الصغرى وهي تحقق الغلبة كيف واغلب الاطلاقات مما يتبادر منه الفرد
الشائع وليس ذلك الا ناشئا من كثرة الاطلاق والاستعمال على ما هو المعتبر في التبادر الاطلاقي واما ثانيا
فان الحاصل من الغلبة بعد تسليم تحققها ليس الا الظن وليس معتبرا عندنا في مباحث الالفاظ واما الثالث
فلما عرفت من ان الامر لا يخلو عن ان يكون معتبرا من باب التعبد او من باب الظن فعلى الاول اما ان يكون المستند
بناء العقلاء وهو مفقود لانهم لا يعتبرون اصالة عدم القرينة في اثبات الاوضاع وانما يعتبرونها في
اثبات المراد والذي استقر عليه بناؤهم في الاوضاع اثبات الاوضاع انما هو اصالة عدم النقل واصالة عدم
الاشتراك او اخبار النقض وهي لا تفي باعتبار الاصل المثبت وعلى الثاني يتوجه المنع من اعتبار الظن
في مباحث الالفاظ الثاني قد يسبق الى الذهن معنى لمناسبة بينه وبين معنى اللفظ فيتوهم استناد
التبادر الى نفس اللفظ ومن ههنا ترى بعضهم يقول بوجوب المقدمة استنادا الى ان الامر المتبادر من الامر
بذي المقدمة ذلك وبعضهم يقول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ويستدل بان المتبادر من
الامر ذلك ومنشأه الغفلة عن مقتضى اللفظ وعدم التفطن بان ذلك لمكان العلاقة بين المعنيين لا
الالتفات بالمعنى مما يشير الامر ويوجب الغفلة عن عدم استناد التبادر الى اللفظ وهنا قالوا ان

الفقير

دون ذلك عنده وصويا ساد
مقام الشك في كون الموجز
فرهنه فتلخص من ذلك كله
انهم يعتبرون التبادر بحسب
اللفظا [illegible]

الفقير منهم في حل بعض الحيات ان التمييز هو قطع النظر عن العلامة المعنوية والتدقيق في اشتمال اللحاق اللفظ
الثالث انه لا بد من ملاحظة اتحاد الزمان والمكان اللذين يختلف باختلافهما الاصطلاح فلا يثبت
بتبادر الاركان المخصوصة من لفظ الصلوة في زماننا كونه حقيقة فيها في عصر النبي وكذا لا يثبت
بتبادر مقدار معين من لفظ الرطل عند اهل العراق كونه حقيقة في ذلك المقدار في عرف اهل المدينة
ولهذا اشتمل على اثبات التوقف من تأخر عنه في تمسكه لثبوت الحقيقة الشرعية بتبادر الاركان المخصوصة
من لفظ الصلوة والقدر المخرج من المال من لفظ الزكوة والقصد الخاص من لفظ الحج ونحو ذلك ومن
ههنا ترى المحققين من القوم اذا ارادوا اثبات الوضع اللغوي تمسكوا بالتبادر العرفي واثبتوا الوضع
اللغوي بضميمة اصالة عدم النقل وليس ذلك الا لتنبههم على ان تبادر معنى اللفظ في الزمن المتأخر لا يفيد بمجرده
كون اللفظ حقيقة في ذلك المعنى في الزمن المتقدم الرابع اذا اشتبه التبادر الوضعي بالاطلاقي
فمناط التمييز بينهما هو الرجوع الى صحة سلب المعنى اللفظ عن غير المتبادر وعدم صحة سلبه عما هو المتبادر فان
تحقق الامران فالتبادر وضعي والا فاطلاقي مثلا اذا رأينا ان المتبادر من الانسان من كان ذا رأس
فان صح سلبه عن ذي رأسين مع عدم صحة سلبه عن الاول علمنا ان التبادر وضعي والا فحقق انه اطلاقي
فعدم صحة السلب اقوى من التبادر الذي هو اقوى الامارات الاخر احتاج الثاني في تمييزها الى الاول لا
العكس الخامس التبادر اعم موردا من عدم صحة السلب لان الاول يجري في المواد المستقلة والحروف
وما في حكمها من اسماء الاستفهام ونحوها مما تضمن معنى الحروف وفي الهيئات والثاني يختص بالمواد المستقلة
دون الاسماء لاشتراط صحة الحمل فيه فلا يجري فيما عدا الاول عدم صحة السلب فلا يثبت الحقيقة فيما عداه الا
ان يبنى على اجرائه فيما كان مرادفا لغير المستقل مما هو مستقل ويدعى ظهور التطابق والتساوي بينهما فيثبت
الحقيقة في غير المستقل ايضا لكن بتلك الواسطة مثلا لفظ الاستفهام مرادف لهل والهمزة وما ونحوها
فنقول ان السؤال لا ابهام ثالث ليس استفهاما والسؤال الطلب الفهم استفهام فيثبت بذلك كون لفظ الاستفهام
مجازا فيما كان لا ابهام ثالث ثم نقول ان الهمزة ونحوها ايضا كذلك بدعوى غلبة التطابق بينهما فيحصل من ذلك
الظن بوضع ادوات الاستفهام لطلب الفهم ويتم ذلك على مذهب من يدعي حجية الظن في مباحث الالفاظ
وعلى هذا القياس حروف الجر وغيرها السادس علم صحة السلب ولا بد قبل الخوض في اصل المقصود
من تمهيد مقدمة وهي ان المسلوب اما ان يكون هو الحقيقة او المجاز وكل منهما اما ان يعتبر على وجه
الكلية او على وجه الجزئية فهذه اقسام اربعة وبملاحظة حاليهما وكل من صحة السلب وعدم صحته يحصل
اقسام ثمانية اما اقسام صحة السلب فاولها صحة سلب جميع الحقائق عن مورد الاستعمال على ما هو محط البحث
في المقام وهو ان يكون مورد الاستعمال معلوما دون انه هل يكون حقيقيا او مجازيا فيكون ذلك علامة
لكون المستعمل فيه معنى مجازيا للفظ وثانيها صحة سلب جميع المجازات عن مورد الاستعمال فيكون ذلك
علامة لكون المستعمل فيه معنى حقيقيا للفظ ان اتفق وثالثها صحة سلب بعض الحقائق عن مورد الاستعمال

من م

فعدم صحة السلب وصحة

ولا يصلح ذلك علامة للحقيقة ولا المجاز لعدم اطراده إذ يمكن بل يحتمل الحقيقة والمجاز إذ
يجوز أن يكون قد وضع له اللفظ بوضع آخر فيكون حقيقة فيه ويجوز أن لا يكون اللفظ موضوعا له فيكون
مجازا ورابعهما صحة سلب بعض المجازات عن مورد الاستعمال ولا يصلح ذلك أيضا علامة لشيء من الحقيقة و
المجاز لاحتمال أن يكون قد وضع له اللفظ فيكون حقيقيا واحتمال أن يكون معنى مجازيا غير المجازي الذي
صح سلبه عنه وأما أقسام عدم صحة السلب فأولها عدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية عن مورد
الاستعمال فيكون ذلك دليل الحقيقة إن اتفق وثانيها عدم صحة سلب جميع المعاني المجازية عن مورد
الاستعمال ولا يكون علامة لعدم وضع اللفظ له وكونه مجازا فيه لاحتمال أن يكون اللفظ قد وضع له بوضع آخر
وثالثها عدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال ويكون ذلك دليلا على كون اللفظ
حقيقة فيه ورابعها عدم صحة سلب بعض المعاني المجازية عن مورد الاستعمال ولا يكون ذلك دليلا على كون اللفظ
مجازا فيه ولا حقيقة لبقاء احتمال وضع اللفظ له وضعا آخر وعدمه فلا يصح أن يحكم لذلك
بأن اللفظ قد وضع لما استعمل فيه ولا بأنه لم يوضع له فتلخص من ذلك أنه إنما يمكن أن يكون علامة
من أقسام صحة السلب اثنان وما يمكن أن يكون علامة من أقسام عدم صحة السلب أيضا اثنان فالمجموع
أربعة لكن لما كان مقصد القوم من وضع العلامة تفصيل الفرق بين الحقيقة والمجاز وليتوصل إليه فعلا
لم يجعلوا صحة سلب جميع المجازات علامة الحقيقة لتعذر الإحاطة بجميع المجازات فلا يكاد يتحقق
استعلام حال المستعمل فيه فلا يصح سلبها جميعا فبقي ثلاثة أحدها صحة سلب جميع الحقائق وهي علامة
المجاز وثانيها عدم صحة سلب جميع الحقائق وثالثها عدم صحة سلب بعض الحقائق وهما دليلان على الحقيقة
فلم يبق مما يميز به كون المعنى المستعمل فيه مجازا إلا القضية الكلية وهي صحة سلب جميع الحقائق عن مورد الاستعمال
واكتفوا في جانب علامة الحقيقة بالقضية الجزئية وهي عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة عن مورد الاستعمال
واسقطوا القضية الكلية وهي عدم صحة سلب جميع الحقائق لما يرد عليه أولا أنه يخرج الحقيقة المختصة
ولو ما كان معنى الموضوع له متحدا إذ ليس هناك إلا حقيقة واحدة فلا يتصور عدم صحة سلب جميع الحقائق
وثانيا أنه لا يتم صدق جميع الحقائق في المشتركات إلا في فرض نادر لا يكاد يوجد له أثر في الخارج وهو
ما لو كان اللفظ مشتركا بين كليين فما زاد يكون أحدهما أعم من الآخر ويكون مورد الاستعمال ما يصدق
عليه الجميع كما لو وضع اللفظ للإنسان والحيوان والجسم النامي على نحو الاشتراك وكان مورد الاستعمال
زيدا مثلا أو يكون بينهما عموم من وجه مع كون مورد الاستعمال هي مادة الاجتماع كما لو كان اللفظ مشتركا بين
الحيوان والأبيض فإنه يصدق جميع الحقائق على مورد الاستعمال مثله لا يكاد يوجد فالتخصيص لاستعلام
حال أمثال ذلك بوضع العلامة مما لا طائل تحته فلا يليق ذلك بالعاقل فضلا عن العلماء على أنه لو تحقق
الفرض المذكور لم يصلح عدم صحة السلب على ذلك الوجه علامة للحقيقة لأنه لا يثبت بصدق جميع الحقائق
على مورد الاستعمال كون اللفظ قد وضع له حتى يثبت كونه حقيقة فيه بعينه وإنما يثبت بذلك أن

مورد الاستعمال فرد من المعنى الحقيقي كما يظهر ذلك بملاحظة ما ذكرنا من المثالين وأين هذا من كون
المستعمل فيه مما وضع له اللفظ فلا يصلح عدم صحة سلب جميع الحقائق عن مورد الاستعمال علامة للحقيقة بما
هو مقصد القوم وثالثها أنه لو اعتبر عدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية علامة للحقيقة لزم الدور ولما
تحقق له دفع وستعرف لك سر المقال عن قريب إن شاء الله تعالى فتلخص من ذلك أن ما يصح أن يكون بالفعل دليلا
على كون اللفظ قد وضع للمستعمل فيه إنما هو عدم صحة سلب الحقيقة عنه في الجملة لكفاية ثبوته في الحكم بتحقق
وضع اللفظ له وما يصح أن يكون بالفعل علامة لعدم وضع اللفظ له وكونه مجازا فيه إنما هو صحة سلب جميع المعاني
الحقيقية إذ لا يتم الحكم بعدم تحقق الوضع له إلا بذلك وبما ذكرنا كله ظهر سقوط ما أورده الفاضل القمي ره
على القوم من أنهم إن أرادوا إثبات الحقيقة والمجاز على الإطلاق كان اللازم أن يعتبروا العلامتين من الطرفين كلية
فيقولوا إن عدم صحة سلب جميع الحقائق علامة الحقيقة وصحة سلب جميعها علامة المجاز وإن أرادوا استعلام
كون المستعمل فيه حقيقة أو مجازا في الجملة وبالنسبة إلى المعنى الذي صح سلبه فلم لم يكتفوا في جانب المجاز بصحة
سلب بعض الحقائق إذ يثبت بذلك كون المستعمل فيه مجازا بالنسبة إلى المسلوب عنه وذلك لأن المقصود من
العلامة والذي يهمنا إنما هو معرفة أن اللفظ موضوع لما هو مورد الاستعمال أو غير موضوع له وهذا الغرض
يتحقق في جانب إثبات كون اللفظ موضوعا له بصدق شيء من المعاني الحقيقية عليه فيحكم بكونه حقيقة فيه ولا
يتحقق نفي كونه موضوعا له إلا بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية فلذلك اكتفوا في جانب عدم صحة السلب
بعدم سلب المعنى الحقيقي في الجملة ولم يكتفوا بسلبه في الجملة في جانب صحة السلب ثم إن المراد بصحة السلب
أن يصح سلب المعنى الحقيقي عن مورد الاستعمال بحسب الحقيقة لا بحسب الادعاء فقولهم للبليد ليس بإنسان
في مقام المبالغة ادعاء لا يوجب كون لفظ الإنسان مجازا فيه وذكر بعض أفاضل المحققين أن
التقييد بكون سلب المعنى بحسب الحقيقة مما لا حاجة إليه فكما أن السلب المجازي في السلب الادعائي و
الأصل في الاستعمال الحقيقة فلفظ السلب عند الإطلاق لا يفيد إلا السلب الحقيقي وهو حسن إلا أن ما
استند إليه ليس في محله لأن الفرد الادعائي بعد تحقق الادعاء مما لا يكون اللفظ مجازا فيه بل هو حقيقة
فيه وقد تقدم تفصيل القول في ذلك آنفا فالأولى أن يقال إن الظاهر من لفظ السلب هو السلب بحسب
الحقيقة فالسلب بحسب الادعاء خلاف لظاهر اللفظ والحمل على الظاهر المتبادر مما يكفي في الاحتراز
من الادعائي إذا عرفت ذلك فاعلم أن الدليل على كون صحة السلب دليل المجاز وكون عدم صحة السلب
دليل الحقيقة أمور الأول الإجماع نقلا وتحصيلا الثاني بناء العقلاء الثالث الاستقراء
التام الرابع حكم العقل على سبيل القطع بأن ما يصدق عليه المعنى الحقيقي واتحد مصداقا للفظ حقيقة فيه
وأن ما سلب عنه المعاني الحقيقية فهو خارج عن الوضع واللفظ مجاز فيه ثم إن ههنا إشكالين
أحدهما أن المسلوب عن مورد الاستعمال إن كان هو اللفظ اتجه على جعل عدم صحة السلب علامة الحقيقة
أن من البين الذي لا ينكر أن اللفظ مغاير للمعنى ومباين له فكيف يصح حمله عليه واتحاده معه عليه ما هو

تفسيره عدم صحة السلب مضافا الى ما يرد على جعل صحة السلب علامة المجاز من ان سلب اللفظ عن المعنى والحكم بالمغايرة بينهما لا يصلح دليلا على المجاز لكونه اعم من جهة ان المغايرة بين اللفظ والمعنى متحققة في الحقيقة ايضا وان كان المسلوب عن مورد الاستعمال هو المعنى فلا يخلو اما ان يكون هو مورد الاستعمال بعينه فلا مجال للحكم بصحة السلب فلا بعد بينهما اما الاول فظاهر ضرورة امتناع سلب الشيء عن نفسه واما الثاني فلان عدم صحة السلب يقتضي الحمل ولا يتحقق الا بالتغاير باعتبار وبحسب المفهوم واما ان يكون ما هو مغاير لمورد الاستعمال ح لا يصح جعل عدم صحة السلب علامة الحقيقة لما عرفت من ان من المعنيين المتغايرين ما لا يصح سلب احدهما عن الآخر مع كون لفظ المعنى الذي لا يصح سلبه مجازا في الآخر لو استعمل فيه كما في الانسان والناطق لا يصح سلبه عن الناطق مع انه لو استعمل فيه لفظه كان مجازا والجواب ان وضع اللفظ للمعنى مما يوجب الربط بينهما المستلزم لحدوث عنوان اساسي على المعنى كمسمى اللفظ ومعناه وما اليه ومفهوم منه عند الاطلاق ونحو ذلك فالمحمول عند عدم صحة السلب المستلزم للحمل هو اللفظ باعتبار ذلك العنوان بحسب الحقيقة واما في جانب صحة السلب فحيث لم يوضع اللفظ للمعنى لم يحصل بينهما ذلك الربط فاللفظ المستعمل في مورد الاستعمال على نحو المجاز عاريا عن صحة سلبها فلتلحظ اللفظ بما اعتبار ذلك العنوان فيقولهم البليد ليس بحمار يراد به انه ليس مسمى لفظ الحمار هذا مجمل الجواب وتفصيل المقام ان الحاجة الى اعمال هذه العلامة تقع في مقامين احدهما ما لو شك في كون المستعمل فيه هو ما وضع له اللفظ وثانيهما ما لو شك في اندراجه في الموضوع له وكونه فردا منه كما لو علم ان الماء الصافي من افراد الماء وشك في ماء السيل المختلط وفي الخلاف المسلوب الطعم والرائحة من حيث كونهما فردين من افراد الماء فعلى الاول ما ان يكون الحمل اللازم لعدم صحة السلب حملا ذاتيا او حملا متعارفا اما الاول فيتحقق بان يحمل على مورد الاستعمال العنوان المطابق المساوي له بان يشار اليه فيق هذا هو المعنى الواحد الذي وضع اللفظ له ابتداء او ما وضع له اللفظ هذا والحاصل ان يعبر عما يفيد الاختصاص والاتحاد وهذا يثبت الحقيقة المختصة واما الثاني فيتحقق بان يحمل عليه العنوان الكلي بان يق هذا مسمى اللفظ وهذا يثبت الحقيقة في الجملة المحتملة للحقيقة المختصة والمشتركة فلو كان المسمى متحدا كان حقيقة مختصة والا كان حقيقة مشتركة ويكون معنى القضية الحملية على هذا التقدير هذا واحد من جنس مسمى اللفظ وعلى الثاني لا بد وان يقع الحمل بالحكم بان المستعمل فيه من جملة افراد مسمى اللفظ حتى يرتفع الشك وح فان لم يكن هناك شك في تعيين المسمى بان كان متحدا مثلا ارتفع الشك من اصله وثبت كونه فردا للمعنى الحقيقي المعين وان تحقق هناك شك في تعيينه بان تعدد مثلا ثبت كونه من افراد المعنى الحقيقي في الجملة ولا بد في رفع الشك من جهة الاخرى من الرجوع الى الخارج فان هذه العلامة لا تجري فيه وقد علم مما ذكرنا حال صحة السلب بالنسبة الى الثاني وثانيها ان العلامة المذكورة بالنسبة الى الحقيقة والمجاز دورية فلا يصح جعلها علامة وتقرير الدور مصرحا بان يق انه لا بد منا العلم بالمستعمل فيه ومختصره ح فالعلم بكون اللفظ حقيقة فيه موقوف على

عدم صحة السلب وهو موقوف على العلم بكون اللفظ حقيقة في المستعمل فيه والا لم يتحقق الحكم بعدم صحة سلبه عنه وكذا العلم بكون اللفظ مجازا في المستعمل فيه يتوقف على صحة السلب وهي تتوقف على العلم بكون اللفظ مجازا فيه والا لم يتحقق السلب وربما يق انه لا عبرة بهذا التفسير كليته بان يراد بعدم صحة السلب عدم صحة سلب جميع الحقائق او يراد بصحة السلب صحة سلب جميعها كان الدور مضمرا والا كان مصرحا وهذا هو الذي يظهر من كلام الفاضل القمي ره وهو ره مع حكمه باضمار الدور حكم باستلزامه الدور المضمر بواسطتين وقربه على ما وقع في كلامه اما في عدم صحة السلب فان يق ان معرفة كون اللفظ حقيقة في المستعمل فيه موقوف على عدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية لذلك اللفظ عنه وهو موقوف على ان لا يكون للفظ معنى حقيقي يصح سلبه عنه وهو موقوف على عدم صحة سلب المعاني الحقيقية عن كون اللفظ حقيقة في المستعمل فيه مثلا معرفة كون الانسان حقيقة في البليد موقوف على عدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه وعدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه موقوف على عدم معنى حقيقي للانسان يجوز سلبه عن البليد كالكامل في الانسانية ومعرفة عدم هذا المعنى موقوف على معرفة كون الانسان حقيقة في البليد واما في صحة السلب فان يق ان كون المستعمل فيه مجازا موقوف على صحة سلب جميع المعاني الحقيقية وهي موقوفة على معرفة ان المستعمل فيه ليس من جملة المعاني الحقيقية ومعرفة ذلك موقوفة على معرفة كون المستعمل فيه مجازا او ذلك هو الدور وح توقف صحة سلب جميع المعاني الحقيقية على معرفة ان المستعمل فيه ليس منها لجواز لو لم يعرف كون المستعمل فيه ليس منها يرى هناك احتمال الاشتراك فجاز ان يكون المستعمل احد معاني اللفظ المشترك وح فلا يصح الا سلب بعض المعاني الحقيقية وهو ما عدا المستعمل فيه منها والا لزم سلب الشيء عن نفسه فلا يتحقق سلب جميع المعاني الحقيقية وهو ما عدا المستعمل فيه الا اذا انتفى الاشتراك لان المشترك يصح سلب بعض معانيه عن بعض واورد عليه بعض من تأخر اولا بان العلم بعدم معنى حقيقي يصح سلبه عن المستعمل فيه مع العلم بكون اللفظ حقيقة فيه شيئان في مرتبة واحدة ولا توقف لاحدهما على الآخر حتى يكون مضمرا فبارتفاع ثالث الواسطة يكون مصرحا ويسقط ما ذكره من اضماره وكذا الحال فيما ذكره في صحة السلب من الدور فان كون المستعمل فيه ليس من جملة المعاني الحقيقية يعني كون اللفظ مجازا فيه شيئان واقعان في مرتبة واحدة وذلك يرتفع الواسطة ويصير الدور مصرحا وثانيا بان الحكم بكون الدور مضمرا بواسطتين ليس في محله لان الدور عبارة عن توقف الشيء على ما يتوقف عليه فان لم يكن هناك امر آخر غير الطرفين كان مصرحا وان كان هناك ثالث يتوقف احدهما عليه وهو يتوقف على الآخر كان مضمرا بواسطة وذلك اقل مرتبة الاضمار وكون الاضمار بواسطتين يتوقف على واسطتين غير الطرفين وليس الحال في المقام على هذا المنوال ثم قال ويمكن ان يوجه بان المراد ثبوت واسطتين [illegible] فاحدهما هي الواسطة والاخرى هي الطرف الآخر المتوقف عليه لكونه واسطة في تحقق الدور هذا ثم قال ويمكن ان يقرر الدور مضمرا بوجه آخر وذلك بان يقال ان الحكم بعدم صحة سلب المعنى المراد حال الاطلاق موقوف في المقام

على فهم المعنى المراد منه ضرورة توقف الحكم على تصور المحكوم عليه وفهم المعنى منه حال الاطلاق موقوف على العلم بالوضع
اذ المفروض انتفاء القرينة والعلم بالوضع ايضا موقوف على الحكم بعدم صحة السلب اذ المفروض انتفاء
بر وكونه علامة وللا في كون الدور مضمرا على هذا التقرير بين اعتبار القضية كلية او جزئية
توضيح المقام بذكر ما يعلم به حقيقة الحال ويتميز به صحيح ما تقدم من سقيمه فنقول ان الفاضل المذكور اخذ
ذلك من الشريف في حواشي العضد حيث قال في توجيه ان يقال ليس المراد بصحة السلب صحة سلب اللفظ
من حيث هو عن المعنى بل صحة سلب الالفاظ من حيث هي عن معانيها الحقيقية كان يقال للبليد ليس باسد
اي ليس هذا اللفظ مما يصح سلبه بحسب معناه ولا يراد سلب جميع المعاني الا ان معنا مجازا الا يمكن سلبه قطعا
لا دائما الى سلب الشيء عن نفسه بل سلب ما هو معناه حقيقة ولا يراد سلب بعض المعاني الحقيقية فانه لا يفيد كما
في المشترك بل سلب جميعها ولا يعرف صحة سلب جميع ما هو معناه حقيقة عن المعنى المفروض الا اذا علم انه ليس
شيئا من المعاني الحقيقية ومحل العلم بكونه شيئا منها انما يتحقق اذا علم ان اللفظ فيما استعمل فيه المعنى المفروض
مجاز فاثبات كونه مجازا به فان صحة السلب يستلزم دورا مضمرا بواسطتين ويرد هذا الاعتراض على
الحقيقة اظهر لان العلم بعدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية عن المعنى المستعمل فيه يتوقف على العلم بكونه من
المعاني الحقيقية فاثبات كونه حقيقة فيه بعدم الصحة يستلزم دورا صريحا بغير واسطة انتهى وقال في حاشية
كتبها على قوله يستلزم دورا مضمرا بواسطتين ما نصه هذا اذا سلم ان العلم بانه ليس شيئا من المعاني الحقيقية
يتوقف على العلم بكونه مجازا واما اذا قيل لا توقف هناك بل الاول يستلزم الثاني اذ المفروض استعمال اللفظ
في ذلك المعنى وجواز استعماله فيه فاذا علم انه ليس شيئا من المعاني الحقيقية فلا بد ان يعلم كونه مجازا فالدور
مضمر بواسطة واحدة لكن بيانه يتوقف على اعتبار واسطة اخرى هي العلم بانه ليس شيئا من المعاني الحقيقية ثم العلم
العلم بكونه مجازا هذا ما اردنا نقله من كلامه واعترض المدقق الشيرازي عليه بانه لا يخفى ان الدور في علامة المجاز
دور مضمر لكن بواسطة واحدة اذ لو طرح احدى الواسطتين صار صريحا فما ذكره من انه دور مضمر بواسطتين
محل نظر ولو حمل كلامه على تحقق الواسطتين في هذه الدور المضمر فيأباه جعله في حاشية الحاشية حيث قال هذا
اذا سلم ان العلم بانه ليس شيئا من المعاني الحقيقية الى ما عرفت حكاية عن حاشية الحاشية ثم قال ولا يخفى بعد
المساهلة في تسمية الدور المصرح مضمرا بواسطة واحدة ان بعد اسقاط الواسطة المذكورة لا يتم الدور اذ
كما يمكن منع توقف العلم بكون هذا المعنى ليس شيئا من المعاني الحقيقية على العلم بكونه مجازيا كذلك
يمكن منع توقف العلم بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية على العلم بكونه مجازيا والسند السند بعينه انتهى
وتصدى جماعة من المحققين لدفع الاعتراض فكتب على قوله لا يخفى بعد المساهلة ما صورته اعلم ان مراد
السيد بقوله مضمر انه يحتاج الى تحكم غير الواسطة الواحدة وبقوله بواسطة واحدة انه لا يحتاج الى ازيد
من واسطة من الوسائط المعتبرة في الدور بان الدور المصرح هو ان يكون هناك واسطة واحدة ويحتاج
الى شيء اخر والمضمر ان يكون هناك واسطتان او اكثر بان يكون الشيء موقوفا على احدهما وهو على الاخر

والاخر

عليه
قد
هو
ما ذكره

والاخر على ذلك الشيء ولا يخفى ان الدور فيما نحن فيه ليس بنحو من هذين النحوين بل انه من كل منهما شائبة فهو
شبيه بالمضمر باعتبار ان الواسطة المعتبرة في النحو المذكور ليست الا واحدة فهو
مضمر لكنه بواسطة واحدة فعلى هذا ينبغي ان يفهم هذا المقام انتهى والجواب عن اشكال الدور ان العلم
بوضع اللفظ للمستعمل فيه وان كان موقوفا على عدم صحة السلب وهو موقوف على العلم بالعنوانات
المذكورة لكنها غير موقوفة على العلم بوضع اللفظ للمستعمل فيه لانها امور معلومة بالوجدان ولا يتوقف
العلم بها على وضع اللفظ للمستعمل فيه فيندفع الدور فان قلت ان العلم ببعض العنوانات
غير موقوف على العلم بوضع اللفظ للمستعمل فيه لكن عدم صحة سلبها غير موقوف على انطباقها عليه والا
لم يعلم كون اللفظ حقيقة فيه وح يلزم الدور ايضا لتوقفه على صحة السلب على انطباقها على المستعمل
فيه وهو موقوف على العلم بوضع اللفظ له وهو الدور قلت ان تطبيق العنوان على المستعمل فيه موكول
الى العالمين بالوضع فيعلم الجاهل بالرجوع الى حكمهم للفظ باعتبار العنوان على المستعمل فيه وسلبهم له
عنه ان اللفظ حقيقة فيه او مجاز وان قدر ان الحاكم بصحة السلب وعدمها بانطباق العنوانات وعدم
انطباقها هو من يستعلم حال المستعمل فيه من حيث وضع اللفظ له وعدمه لوحظ هناك اعتباران
بالاجمال والتفصيل فالموقوف هو العلم التفصيلي والموقوف عليه هو العلم الاجمالي فيندفع الدور وقد مر
نظير هذا في التبادر ويمكن اخرى اذ ارجع الجاهل الى اهل اللسان فاما ان يقولوا ان البليد ليس بحمار
فيسلبوا اللفظ باعتبار العنوان عن مورد الاستعمال او يقولوا ان البليد ليس مما يصح الحكم بكونه
ليس بانسان او ان الذهب ليس مما يصح الحكم بكونه ليس بعين فيعلم ان لفظ الحمار مجاز في البليد على الاول
وان لفظ الانسان حقيقة فيه على الثاني ولفظ العين حقيقة في الذهب على الثالث وقد علم من هذا
وجه اكتفاء القوم في عدم صحة السلب بالقضية الجزئية بخلاف صحة السلب فاعتبروا فيها الكلية لان
السلب يقتضي عموم النفي في السلب المصادق مدخوله فينتفي جميع المعاني بخلاف مثل قولهم ان البليد مما يصح
الحكم بكونه ليس بانسان او ان البليد انسان فانه قضية موجبة مهملة لا تفيد الا كون البليد مسمى
الانسان وكذا الحال في قولهم الذهب ليس مما يصح الحكم بكونه ليس بعين ولا يفيد مثل ذلك انتفاء
جميع المعاني الحقيقية حتى تثبت الحقيقة المختصة فيثبت به الحقيقة في الجملة والمرتبة الثانية ان العلم بكون
اللفظ حقيقة قد يحقق بما دل على الوضع صريحا او يفيد الحقيقة المختصة ويكون ذلك من باب التنصيص
ولا يعد من باب العلامة وقد يحقق بما دل عليه بالالتزام وعدم صحة السلب من هذا القبيل ولا استفاد
منهم بطريق الالتزام الا ثبوت الحقيقة في الجملة اذ لو قيل ان اللفظ موضوع لكذا او ان جميع الحقائق
مسلوب عن كذا او ان اللفظ حقيقة فيه دون غيره ونحو ذلك كان ذلك تنصيص في المفروض والتصريح فيما يفيد
الوضع صريحا لما عرفت من ان صحة السلب وعدمها من قبيل العلائم وقد تبين مما ذكرناه في هذا المقام
سر ما اثبتناه في السابق من انه لو اعتبر عدم صحة السلب قضية كلية فاريد عدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية

عدم
فيسلبوا
ليس
قيل
خارجا

نفي الدور بحاله وذلك لان ما يندفع به الدور انما هو الرجوع الى العالمين وقد عرفت انه لا يحصل
من كلامهم الا عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة فلو اريد الحكم بعدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية
كان موكولا الى الحاكم بنفسه وح ينبغي كونه اهل اللسان حاكمين بعدم صحة السلب ويكون هو الحاكم
ويحقق الدور بهذا وما ذكرناه من جواب الدور هو المراد بقول العلامة الطباطبائي ره في دفع الدور
ان المراد سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد عن القرينة وما يفهم منه كون الشيء عرفا اذ لا شك في انه يصح عرفا ان
يقال للبليد ليس بحمار ولا يصح ان يقال ليس ببشر او بانسان فاتر واشار الى دفع الدور بالرجوع الى اهل
العرف مع الاشارة الى ما ذكرنا من صحة السلب وعدم صحته وهو كون المسلوب هو العنوان وهو ما يفهم من
اللفظ عند الاطلاق وهو بعينه ما ذكرناه في الجواب وبهذا يندفع ما اورده عليه الفاضل القمي ره
من ان ذلك مجرد تغيير في العبارة ولا يدفع السؤال فان معرفة ما يفهم من اللفظ عرفا مجردا عن
القرائن هو بعينه معرفة الحقائق سواء اتحد المفهوم العرفي وفهم معينا او تعدد بالاشتراك نعم الكل
احيانا لا ويدون التعيين وذلك يتوقف على معرفة كون المستعمل فيه ليس هو بعينه ما يفهم عرفا على
الاجمال فيبقى الدور بحاله هذا وذلك لما عرفت من ان العنوان امر اجمالي يسلب اللفظ باعتباره
عن المستعمل فيه ولا دخل له بالمعنى الذي وضع له اللفظ على نحو الخصوصية فكيف يجعل ان حجة ترتب
على ذلك بقاء الدور بحاله وقد اجيب عن الدور بوجوه اخر منها ما ذكره الفاضل القمي ره من ان كلا
من صحة السلب وعدم صحته قضية جزئية فاذا وجدنا ان اللفظ قد استعمل في معنى واحد ووجدنا له معنى
آخر حقيقيا مغايرا له فصحة سلب ذلك المعنى عن مورد الاستعمال تدل على ان المستعمل فيه معنى مجازي
للفظ لكن لا يفيد ذلك الا انه مجاز بالنسبة الى ذلك المعنى الحقيقي المسلوب عنه وشاناه لا يفيد مجازيته
على الاطلاق وبالفعل فيتوقف كونه مجازا بالفعل على وجود العلاقة فاذا وجدنا ان لفظ العين قد
استعمل في الباصرة ووجدنا ان له معنى حقيقيا غير المستعمل فيه وهو الينبوع فصحة سلبه عن المستعمل فيه تدل
على كونه مجازا بالنسبة اليه شانا وكذا الحال في العين بمعنى الذهب والفضة والميزان وفي لفظ الحمار بالنسبة
الى البليد فلا يفيد صحة السلب الا كونه مجازا بالنسبة الى المسلوب عنه ولا ينفي كونه موضوعا له بوضع آخر وكذا
الحال في عدم صحة السلب فاذا وجدنا ان اللفظ باعتبار ذلك المعنى الحقيقي الذي هو غير المستعمل فيه
لا يصح سلبه عن المستعمل فيه علمنا انه حقيقة بالنسبة اليه وان كان مجازا بالنسبة الى وضع آخر وعلى هذا فيندفع
الدور لان معرفة كون المستعمل فيه مجازا موقوف على صحة السلب لكن صحة السلب لا يتوقف على
معرفة كون اللفظ مجازا فيه لانا وجدنا المعنى الحقيقي مغايرا له بحيث يصح سلبه عنه والمفروض
ان المقصود العلم بالمجازية بالنسبة في الجملة وكذا الحال في عدم صحة السلب فان العلم بكون المستعمل
حقيقيا بالنسبة الى ذلك المعنى الحقيقي الذي لا يصح سلبه عنه يتوقف على عدم صحة السلب وعدم صحة السلب
لا يتوقف على العلم بكون اللفظ حقيقة في المستعمل فيه بخصوصه بل على وجود معنى حقيقي يكون الحكم

المعنى

على

بكون

بكون المستعمل فيه حقيقة لما وجدنا من صحة حمله عليه والمفروض ان المقصود العلم بكونه معنى حقيقيا بالنسبة
لا بقول مطلق وفيه انه لا يخلو اما ان يتحقق المغايرة بين المعنى الحقيقي والمستعمل فيه اولا اما على
الاول وهو الظاهر من كلامه ره وعليه يبتني دفع الدور بتقريبه المذكور فيرد عليه اولا انه على تقدير العلم
بالمغايرة وكون ذلك المعنى حقيقيا يتحقق العلم بكون المستعمل فيه مجازا قبل صحة السلب ومن دون
حاجة اليها فلا يبقى وجه لجعل صحة السلب علامة المجاز وثانيا انه جعل المقصود من العلامة المجازية بالنسبة
وهي مما يتحقق بسلب كل من المعاني عن الآخر فكل معنى يصح سلبه عن الآخر بالنسبة اليه مجازا وان كان هو
ايضا معنى مجازيا وهو مما ينافي اعتبار التقييد بصحة سلب المعنى الحقيقي كما وقع في كلامه وفي كلام القوم
فلعل المراد اعتبار التقييد بالمعنى الحقيقي وثالثا ان ما ذكره من كون المقصود استعلام المجازية الشانية
مناف لما ذكره القوم من كون المقصود بالعلامة استعلام المجازية بالفعل ولما ذكره قبل الجواب في دفع الجواب
عن الدور بانه لا يلزم في نفي المعاني الحقيقية العلم بكون المستعمل فيه مجازا بل يكفي عدم ثبوت كونه حقيقة
بسبب عدم الانفهام العرفي فاذا سلب علم كونه حقيقة يحكم بكونه المستعمل فيه مجازا لان الاصل عدم
الاشتراك وان المجاز خير من الاشتراك لاطلاقهم بان هذه علامة المجاز او الحقيقة فان ظاهره كونه
سببا لما لفهم المجازية او الحقيقية لا جزء سبب [illegible] وانما قلنا انه مناف لما ذكره لان قضية ذلك الجواب
مع قطع النظر عن الاصل ليس الا المجازية الشانية وعلى ما اختاره من الجواب ايضا يكون صحة السلب جزء
سبب لفهم المجازية الفعلية اذ لابد بعد ذلك من ملاحظة العلاقة فان وجدت تحقق المجاز الفعلي
والا فلا واما على الثاني وهو ان لا يعلم المغايرة بين المعنيين فيبقى الدور بحاله لان معرفة كون المستعمل
فيه مجازا يتوقف على صحة السلب وهي تتوقف على العلم بكون المستعمل فيه مجازا اذ لا يصح سلب المعنى الحقيقي
عنه بعد كله بالنسبة الى صحة السلب واما ما ذكره في صحة السلب فيرد عليه انه لا يخلو اما ان يكون كلامه مبنيا
على فرض المغايرة بين المعنيين وح لا يعقل الحمل ضرورة امتناع حمل احد المتغايرين على الآخر الا
ان يكون المراد المغايرة بين المعنيين وح لا يعقل الحمل ضرورة بالكلية والجزئية فنقول لحاصل هذا الجواب
الى الجواب الثاني ويرد عليه بعد جعلهما جوابين ما سنورده على ذلك الجواب واما ان
يكون مبنيا على الحمل على المغايرة ويرد عليه ح انه لا يندفع الدور ح ضرورة توقف عدم صحة السلب
على العلم بكون المستعمل فيه معنى حقيقيا ومنها ما ذكره الفاضل المذكور ايضا من ان المراد من صحة السلب
المعنى الحقيقي وعدمه هما الحمل وعدمه لمن يعلم للفظ معنى حقيقي في الجملة وشك في دخول
المحل … فيها وعدمه وحاصله ان الشك في كون ذلك … اما علم كونه موضوعا له او لا كونه ذلك
موضوعا له لانا نعلم للماء معنى حقيقيا ونعلم ان الماء الصافي الخارج من الينبوع من افراده ونعلم
ان الوحل خارج عنها ولكن نشك في ماء السيل الغليظ انه هل خرج من هذه الحقيقة ام لا وكذلك
الجلاب المسلوب الطعم والرائحة هل دخل فيها ام لا فنعتبر صحة السلب بعد بها وهذا ايضا لا يستلزم الدور

كان الآخر

وعدم صحة السلب عنه

انتهى والغرض من هذا الجواب والجواب السابق الذي ذكره ان فرض الشك هنا انما كان في كون المستعمل فيه
موضوعا له وههنا فرض الشك في اندراج المستعمل فيه في الموضوع له وقيل ان الشك في الاندراج قد
يرجع الى الشك في الموضوع المستنبط وقد يرجع الى الشك في الموضوع له فمثال الاول ما لو علمنا
ان الماء هو الجسم الرطب البارد بالطبع وشككنا في اعتبار الصفاء ايضا في الموضوع له حتى يخرج ماء
السيل الغليظ وعدم اعتباره حتى يدخل فالشك ح قد يرجع الى وضع اللفظ ومثال الثاني ما لو علمنا بوضع الماء
لمعنى بجميع حدوده وقيوده وشككنا في شيء من الامور الخارجية من حيث كونه مصداقا لما نح خارجي كطين او

الشك

نعبد من رجل لا دراك البصر او كون الشك ممن لا يبصر ونحو ذلك ثم نقول ان مراده بالشك في الاندراج
الذي جعل صحة السلب وعدمها معيارين فيه للتميز ان كان هو القسم الاول المخرج عن محط كلام القوم
من جعلهما علامتين لرفع الشك في مباحث الالفاظ لكون بعض الدور عما له لان صحة سلب المعنى الحقيقي تتوقف
على العلم بكون المستعمل فيه معنى حقيقيا وعدم صحة سلبه يتوقف على كون المستعمل فيه معنى مجازيا وان كان
هو القسم الثاني اتجه عليه ان ذلك خروج عن محط كلام القوم لكونهم جعلوهما علامتين لوضع اللفظ
وعدمه وضعف لان للموضوعات الصرفة امارات خاصة بها لا بد من استعلام حالها بها كالاستصحاب ان
كان موهما لشك مما يصلح لجريانه فيه وكالبينة ورجوع الاعمى الى البصير ونحو ذلك فلا يجدي فيها صحة السلب
وعدمه ومنها ما ذكره ما ذكره الفاضل المحقق جمال الدين الخونساري في حواشي العضدي حيث قال
يمكن ان يقال المراد بصحة النفي هو ان يكون اطلاق اللفظ عليه باعتبار معنى يصح سلبه عنه والحاصل
انه لا ح كون اللفظ مجازا في معنى نقول انه يعلم انه قد لوحظ في اطلاقه عليه معنى لذلك اللفظ يصح سلبه عن هذا المعنى
كما في قولنا للبليد حمار فانا نعلم ان في اطلاق الحمار على البليد قد لحظ معناه الذي هو الحيوان الناهق
وان الاطلاق انما هو بهذا الاعتبار مع انه يصح سلب ذلك المعنى عن البليد فيكون مجازا اوح لا اعتراض
وعلى هذا ينفي جا علاقة الحقيقة فتأمل ثم دنا انتهى واوضحه بعض المحققين بقوله انا المراد بصحة سلب
صحة سلب المعنى المذكور الملحوظ في الاثبات في نفس الامر لا سلب المعنى حتى يلزم منه الحكم بصحة السلب في بعض

ان مع

صوره وعدمه دالا فيه على المجاز في بعض اخر ولخصوص المعنى الحقيقي ليلزم الدور مثلا انا نعلم في اطلاق
الحمار على البليد قد لوحظ معنى الحيوان الناهق اذ الاطلاق عليه انما هو بهذا الوجه مع انه يصح سلب هذا المعنى
بعينه عنه في نفس الامر فيكون مجازا او اذا تبين المراد في صحة السلب نفرع عليه المراد في عدم صحة السلب وفيه
انه لا يخلو اما ان يكون قد اراد بالمعنى الملحوظ في الاثبات المعنى الذي يلحظ في استعمال اللفظ في المعنى المفروض بلا واسطة

فيقال للبليد انه حمار
اي انه حيوان ناهق
في نفس الامر مع

بين وعلاقة كما هو الظاهر من كلامه واما ان يكون قد اراد المعنى الاصلي الملحوظ في الاستعمال يعني خصوص
المستعمل فيه اما على الاول فاما ان يكون مبنى الحكم بالسلب كون استعمال اللفظ في مورده لعلاقة بان
يلاحظ ذلك ولا وح يحصل الاستغناء عن صحة السلب بالعلم بالمجازية بعلامة اخرى هي كون استعمال اللفظ
في المعنى بعلاقة ولم يكن ذلك من صحة السلب في شيء بل كان علامة اخرى واما ان لا يكون مبنى الحكم بالسلب

بوهم

ملاحظة العلاقة بان لا يلاحظ كون الاستعمال لعلاقة ولم يتحقق انتفاء الحقيقة فيه الا بعد الدور بحاله لان صحة السلب
يتوقف على العلم بكون اللفظ مجازا فيه وما ناعل الثاني فهو ان يكون المراد سلب المعنى الذي
استعمل فيه اللفظ بالفعل ولا يخلو اما ان يبني استعمال الحمار في البليد على كون الاستعارة مجازا
لغويا بان يكون لفظ الحمار قد استعمل في الحيوان القليل الادراك بعلاقة المشابهة للحيوان الناهق
فيكون ذلك هو المعنى الفعلي وح فلا يصح سلبه عن المستعمل فيه اصلا لانطباقه عليه او على كونه مجازا عقليا
بان يدعى ان للحيوان الناهق فردين احدهما المتعارف والاخر غيره وهو البليد وح فيكون المعنى
الفعلي هو الحيوان الناهق ويكون الاطلاق على البليد بادعاء اندراجه فيه وعلى هذا فنقول يكون صحة
سلب الحيوان الناهق عنه لكن ذلك لا يكون علامة المجاز على ما ذكرنا من كون المعنى هو سلب المعنى الفعلي
اذ لم يتعين كونه حقيقيا مع انه يمكن ان يكون قد وضع اللفظ للمستعمل فيه بوضع اخر فلا يكون مجازا او منها
ما ذكره بعضهم وهو انه لا يلزم في نفي المعاني الحقيقية العلم بكون المستعمل فيه مجازا بل يكفي عدم ثبوت
كونه حقيقة بسبب علم لا تعهم انه لم يعرف فاذا سلب ما علم كونه حقيقة يحكم بكون المستعمل فيه مجازا الا ان احتمال
الاشتراك مدفوع بان الاصل عدمه والمجاز خير من الاشتراك فهذه العلامة مع هذا الاصل والقاعدة مما
يثبت المجازية وفيه اولا انه بعد ما علم الحقيقة والمستعمل فيه وانهما متغايران ثبت المجازية
فيه اولا انه بعد ما علم الحقيقة بانتفاء عدم الاشتراك والحاجة الى صحة السلب ولو فرض تحقق علم المغايرة
بطل السلب قطعا ولو فرض الشك في المغايرة بطل السلب قطعا ولو فرض الشك في المغايرة وعدمها
بقي الدور بحاله لتوقف السلب على العلم بكون المستعمل فيه ليس هو الموضوع له وثانيا ان كون صحة
السلب علامة للمجاز مما وقع عليه الاتفاق من القوم مع ان كون الاصل عدم الاشتراك مما وقع الخلاف فيه

فلو كانت دلالة صحة السلب على المجاز
بضميمة ذلك الاصل لا بنفسها لكانت
مما وقع الخلاف فيه مع

بين المتاخرين بان الاصل هو الاشتراك وانما يقولون بان الاصل عدمه والواقع خلافه وثالثا ان
ذلك على اطلاقه مما لا يتم على المشهور ايضا من كون المجاز خيرا من الاشتراك حيث دار الامر بينهما لان
تقديم المجاز على الاشتراك ودوران الامر بينهما انما هو فيما كان بين المعنيين علاقة تكافئ
اللازم تقييد كون صحة السلب علامة بضميمة الاصل بما اذا كان المقام مما يجري فيه قاعدة التساعد
الاشتراك بان كان هناك علاقة بين المعنيين الا ان المقصود اثبات المجازية الثابتة وقد عرفت

بل انا مع

انه خلاف ما يقصد القوم ورابعا ان صحة السلب على ما ذكره تكون جزء سبب لحرفية المجازية و
الظاهر من كلمات القوم انها سبب تام لها وخامسا انا نعلم الاصل انما تتم في صحة السلب
واما في عدم صحة السلب فلا اصل يضم اليه فيلزم ان لا يكون علامة مع ان القوم كما جعلوا صحة السلب علامة
للمجاز كذلك جعلوا عدم صحته علامة للحقيقة ومنها ما ذكره الفاضل الجواد في شرح الزبدة من ان المراد
بقولنا صحة السلب من علامات المجاز انا اذا علمنا المعنى الحقيقي للفظ ومعناه المجازي علم نعلم ما اراد

اراد

القائل منه فانا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد المعنى المجازي وذلك ظاهر ثم قال

ولم يتعرض المصنف لكون علامة الحقيقة عدم صحة السلب للزوم الدور وعدم اندفاعه بالجواب المذكور
فانا اذا علمنا المعنيين ولم نعلم ايهما المراد فلا يمكن معرفة كونه حقيقة بعدم صحة سلب المعنى الحقيقي فان العام
المستعمل في فرد مجازيته ان شاع صحة سلب معناه الحقيقي عن مورد استعماله فتدبر وقد وقع في عبارة اجمال لا الذي فهمه
الفاضل القمي رحمه الله من كلام اهل العلم بالمعنى الحقيقي والمجازي مع الشك في المراد مما سمع من اللفظ له فردان
احدهما ان يعلم للفظ معنى حقيقي ومعنى مجازي ثم يسمع في مقام ولا يعلم ايهما المراد في ذلك المقام فحكم المجيب
بانه يعرف بسلب المعنى الحقيقي هناك ان المراد هو المعنى المجازي فيعلم ان اللفظ في ذلك المقام مجاز
وثانيهما ان يعلم له معنى حقيقي ومعنى مجازي ثم يستعمل في مورد ولا يعلم انه فرد من افراد المعنى الحقيقي حتى
يكون قد اراد المعنى الحقيقي او انه فرد من افراد المعنى المجازي حتى يكون قد اراد المعنى المجازي فكلا
القسمين مما يصدق عليه الشك في المراد القائل وح نقول ان اراد الاول اتجه عليه انه اذا علم الحقيقة والمجاز
ولم يعلم المستعمل فيه فذاك مورد القاعدة المعروفة لديهم من ان الاصل في الاستعمال الحقيقة فلا بد من
الرجوع الى تلك القاعدة والحكم بان المراد هو المعنى الحقيقي وليس ذلك مورد صحة السلب حتى يحكم من جهتها
المستعمل فيه معنى مجازي لان موردها انما هو ما اذا علم المستعمل فيه ولم يعلم انه حقيقي او مجازي فاعمال صحة
السلب فيما ذكره من الفرض خروج عن محط انظار العلماء وهذا هو الذي اراده الفاضل القمي بقوله
وانت خبير بما فيه اما اولا فلانه خروج عن محل البحث فان الكلام فيما علم المستعمل فيه ولم يتميز الحقائق
والمجازات لا فيما علم الحقيقة والمجاز ولم يعلم المستعمل فيه والى ذلك الاشارة في الثاني هو الحمل على الحقيقة وان
اراد الثاني اتجه عليه انه لو كان مورد صحة السلب عندهم ما ذكره من الفرض لاقتضى ان يكون كل من صحة السلب
وعدمها علامة لكل من الحقيقة والمجاز اذ كما ان صحة سلب المعنى الحقيقي ح تدل على كون المراد معنى مجازيا
كذلك صحة سلب المعنى المجازي تفيد كونه معنى حقيقيا فكان يلزمهم جعل هذه علامة للحقيقة وجعل عدم صحة
السلب على عكس ذلك فيكون عدم صحة سلب المعنى الحقيقي علامة الحقيقة وعدم صحة سلب المعنى المجازي علامة
المجاز مع انهم لا يقولون بما ذكر فجعلهم عدم صحة السلب امارة للحقيقة وصحة السلب امارة للمجاز والى ذلك
اشار الفاضل القمي بقوله واما ثانيا فلان سلب المعنى المجازي ح ايضا يدل على ارادة الحقيقي فلا اختصاص
لهذه العلامة بالمجاز فان قلت ان المجازات قد تتعدد وح فنفي الحقيقة يثبت المجازية كما هو مقصد
المجيب بخلاف المجازات فان نفي احدهما لا يفيد كونه مستعملا في معنى حقيقي لجواز ان يكون مجازا آخر
بعلاقة اخرى قلت بعد النقض بما لو تعدد الحقائق ان المفروض هو العلم بالحقيقة والمجاز بحيث ينحصر
المحتمل فيهما وح نفي كل منهما يثبت الآخر مع انه لو فرض تعدد المجازات فصحة سلب الجميع تثبت كون المستعمل
حقيقة بناء على ما فرض من العلم بكل من الحقيقة والمجاز هذا فكل من الايرادين اللذين ذكرهما الفاضل
القمي رحمه الله ناظر الى شق مما يحتمله كلام المجيب ثم انه يرد عليه من حيث عدم اعتباره عدم صحة السلب علامة
للحقيقة بعد كونه خروجا عما هو محط نظر القوم لكونهم جعلوا عدم صحة السلب علامة للحقيقة كما جعلوا صحة السلب

علامة

علامة الحقيقة والمجاز ان استعمال العام المنطبق في الخاص يقع على وجهين احدهما ان يستعمل في الخاص
على سبيل الخصوصية والثاني ان يستعمل في العام ويراد الخصوصية من الخارج وينص على ذلك قرينة خارجية
فعلى الاول العام مجاز فيه ويصح سلبه عنه بالاعتبار المذكور وعلى الثاني هو حقيقة ولا يصح السلب بذلك
الاعتبار فلم يتخلف عدم صحة السلب عن الحقيقة والى ذلك اشار الفاضل القمي رحمه الله بقوله واما ثانيا فما ذكره
في عدم صحة السلب للحقيقة مع انه يرد عليه ما سبق من كونه خروجا عن المبحث فيه ان العام ان استعمل في الخاص
فهو انما يكون مجازا اذا اريد منه الخصوصية لا مطلقا ومع ارادة الخصوصية فلا ريب في صحة سلب معناه الحقيقي
بهذا الاعتبار وانما يختلف ذلك باعتبار الحيثيات انتهى والذي يظهر منا الظاهر من كلام المجيب هو انه
ليس الامر في باب الشك في الاندراج ان اطلاق اللفظ على مصداق كما اذا استعمل الحمار في البليد
وشككنا في كونه مصداقا لمعنا الحقيقي او المجازي مع العلم بكل منهما فلم يعلم المستعمل فيه في المقام من جهة
الشك المذكور فانه ان كان فردا للحيوان الناهق كان اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي ان اطلق على فرد
منه لا من حيث الخصوصية وان لم يكن فردا منه فهو من مصاديق معناه المجازي اعني الحيوان القليل الادراك
ويكون اللفظ ح مستعملا فيه فيصح ح بصحة سلب معناه الحقيقي انه من افراد المعنى المجازي وان اللفظ مستعمل
في معناه المجازي وقد يقرب كون مراد المجيب هو الاحتمال الاول الذي ذكرناه من الاحتمالين وهو ان يعلم المعنى
الحقيقي والمعنى المجازي ولا يعلم كون المراد شيئا منهما بخصوصه قال بعد كيف وفي الكلام المذكور يشبه ان
يكون صريحا والداعي لحمل كلامه عليه مع ظهوره في خلافه وابقى ما ذكره من كون المراد هو الشك في الاندراج
بامرين احدهما ان قول المجيب فانا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد الخ كالصريح فيه فانه اذا لم يطلق
اللفظ على مصداق معين فمن اين يتحقق هناك مورد معلوم للاستعمال ثم انه مع الجهل بالمراد مطلقا
كيف تتعقل سلب المعنى الحقيقي من المفهوم المطلق ويعرف بذلك كون المستعمل فيه مجازا وثانيهما ان
ما ذكره المجيب من عدم جريان ذلك في عدم صحة السلب معللا بانه لا يصح سلب الكلي عن الفرد اذا استعمل
فيه مع انه مجاز فيه في غاية الظهور في كون المراد هو الشك في الاندراج ضرورة ان ما ذكره لا ينطبق
على الاحتمال الآخر وعلى هذا يسقط ما اورده الفاضل القمي رحمه الله اولا من ان ما ذكره خروج عن مفروض القوم
ولبس المقام ح الامري لقاعدة الاستعمال والاصل فيه لما عرفت من انه مبني على الاحتمال الآخر وقد نفاه
وقد دفع ما ذكره الفاضل المذكور ثانيا من انه لو جعل صحة سلب المعنى المجازي ح علامة للحقيقة ولم يقع
بان المعنى المجازي لما لم يكن شيئا مضبوطا لانه ما لم يقع الاستعمال فيه بعد وانما هو دائر مدار حصول العلاقة
لم تفد صحة سلب ما يصدق عليه المعنى المجازي كونه مصداقا لمعناه الحقيقي لاحتمال كونه مندرجا في مجازي
آخر غيرها وكذا لم يفد عدم صحة سلبه عنه كونه فردا من افراد المعنى المجازي لامكان ان يكون معناه المجازي
اعم من الحقيقي فلا يصح سلب شيء منهما عنه ودفع ما اورده ثالثا بان الحمل هو الاتحاد في الوجود الخارجي ومناط السلب هو الافتراق فيه فاذا اتحد
فلا يعقل سلب احدهما عن الآخر بل لا بد من صحة الحمل ولا مدخلية لكون استعمال اللفظ لاحدهما في الآخر مجازيا بعد تحقق الاتحاد في الوجود الخارجي

الظاهر ان نفي الوضع انه
انما يعلم بكون المراد هو المعنى الحقيقي
فرد من افراد المعنى الحقيقي او نفي صحة السلب على ان يكون المراد هو
المعنى الحقيقي انه لم يعلم ذلك انه لا يعلم كونه
انا نكتفي بما اوضح سلبها عن الافراد وصح ان الاستعمال ان
الافراد ليس كل المجاز من الحقيقي منه رحمه الله

الظاهر انه يشير بقوله يرد عليه ما سبق من كونه
خروجا عن المبحث الى ان الكلام فيما لو كان صحة
السلب وعدم صحة السلب انما هو فيما علم المستعمل
فيه ولم يعلم الحقيقة والمجاز لا العكس كما
فرض المجيب الكلام عليه فافهم منه رحمه الله

او نسخه

الاتحاد في الوجود الخارجي لا ترى ان استعمال الضاحك بمعنى الحيوان الناطق مجاز مع انه لا يصح سلبه عنه فالحكم بصحة سلب الكلي عن الفرد مما لا وجه له وان لوحظ بخصوصه ثم يصح سلب لفظ الكل عن الفرد بخصوصه باعتبار العنوان فيصح ان يقال زيد ليس بانسان بمعنى انه ليس بمسمى الانسان لكنه تم على طريقتنا والمجيب لما لم يتفطن بذلك تم ان كلام المجيب على هذا الوجه الذي يعتبره صاحب الهداية يؤول الى الجواب الثاني الذي اجاب به الفاضل القمي عن الدور فيرد عليه ما اوردناه عليه ومنها توجيه ثالث لكلام المجيب وهو انا اذا علمنا معنى حقيقيا للفظ ومعنى مجازيا ثم وجدناه قد استعمل في معنى ثالث لا ندري انه حقيقة فيه ام مجاز فنحمل سلب المعنى الحقيقي عنه نعلم انه معنى مجازي بالنسبة الى هذا المعنى الحقيقي فيرجع الى الجواب الاول الذي اجاب به الفاضل القمي غاية الامر انه اعتبر عدم صحة السلب اجمالا علامة للحقيقة في الجملة وبالنسبة وهذا المعلم يعتبره علامة لها لتخلفه عنها في الكلي بالنسبة الى الفرد وانما اعتبر مجرد صحة السلب علامة للمجاز وعلى هذا التوجيه يرد عليه ما اوردناه على اول جوابي الفاضل المذكور ثم انه يمكن دفع الدور بوجهين آخرين احدهما ان يعتبر عدم صحة السلب بالنسبة الى الجاهل نظير ما ذكرناه جوابا عن الدور في التبادر بان يقال ان الجاهل اذا رجع الى اهل اللسان ولاحظ استعمالاتهم حتى يكون عليه باقرادها حصل له انس باللفظ وتحقق عنده ربط بينه وبين المعنى فلذلك الربط الحاصل عند الاذهان احدهما استاد ذلك المعنى والاخر عدم صحة سلب اللفظ عنه باعتبار العنوان فيصح ان عدم صحة السلب امارة الحقيقة وثانيهما ان يعتبر صحة السلب وعدم صحته بالنسبة الى العالم بالوضع اجمالا على طريقة الشكل الاول وبيان ذلك انه قد يكون للشيء لازمان احدهما لازم لا يحتاج في العلم به الى واسطة كثبوت التغير للعالم والاخر ما يحتاج في العلم به الى الواسطة وهو المتغير فيعلم ثبوتها كثبوت الحدوث للعالم فانه يحتاج في العلم بثبوته له الى الواسطة وهو المتغير للعلم بثبوت الحدوث له فيحمل اللازم الاول على الملزوم ثم يحمل اللازم الثاني على الاول حتى يحصل ثبوت اللازم الثاني للملزوم فيتكرر الواسطة ويتوسطها واسطة في الاثبات فيقال العالم متغير وكل متغير حادث فينتج ان العالم حادث وما نحن فيه من هذا القبيل فانه اذا علم ان المستعمل فيه مما لا يصح سلب عنوان اللفظ عنه والمحمول من اللازم الاول وعلم ان ما لا يصح سلب عنوان اللفظ عنه فهو حقيقة ولكن لم يعلم ثبوت الحقيقة للمستعمل فيه فيحتاج الى الواسطة في الاثبات وهي عدم صحة السلب فترتب القضيتان على هيئة الشكل الاول فينتج ان المستعمل فيه معنى حقيقي فيندفع الدور على نحو اندفاعه عن الشكل الاول خاتمة قال صاحب الفصول تتميم المبحث انه كما يصح ان يعتبر عدم صحة السلب بنحو التأويل علامة للحقيقة كذلك يصح ان يعتبر صحة الحمل من غير تأويل علامة لها فان صح ذلك بالحمل الذاتي كان علامة لكونه حقيقة فيه من حيث الخصوص وان صح بالحمل المتعارف المقابل للحمل الذاتي كان علامة لكونه حقيقة فيما ان المحمول عليه باعتبار ذلك المعنى وان صح الحمل المتعارف بالمعنى الاعم كان علامة لكونه حقيقة فيه

زجعله

في الجملة وايضا كما يصح ان يعتبر عدم صحة السلب علامة للمجاز كذلك يصح ان يعتبر عدم صحة الحمل من غير تأويل علامة له ويجري فيما لمقابيس بازاء الكلمات المتقدمة وكان القوم لم يتعرضوا لهما استغناء عنهما بصحة السلب وعدمها فانهما يستلزمان عدم صحة الحمل وصحته ولا يذهب عليك انهم لو اعتبروا صحة الحمل علامة للحقيقة بدل عدم صحة السلب لكان اقرب الى الاعتبار مع انه المتداول في موارد الاستعمال حيث يكشف الحال به اهل العرف واللغة انتهى واورد عليه بعضهم بان صحة الحمل لو اعتبرت علامة للحقيقة لزم اعتبار الاطلاق والاستعمال وصحة التقسيم علامة لها لتضمنها كلها للحمل والتالي باطل باتفاق الخصم فكذا المقدم فلا يكون الحمل علامة للحقيقة ونفي كون اللفظ مجازا انه يصلح الحمل علامة لنفي المجاز العقلي لان الظاهر من الحمل هو الحقيقي المقابل للادعائي فينفي الثاني بظهوره في الاول ثم انه تعرض لسؤال وهو ان صحة الحمل علامة لم يعتبره مطلقا وانما اعتبره حيث يعتبر عدم صحة السلب وهو ما لو تحقق ظاهر الحمل بتعهدنا اللفظ على المستعمل فيه فلا يرد النقض عليه بما ذكر واجاب بان اعتبار الحمل على ذلك الوجه علامة غير تام ايضا فانه ربما يكون نفس الموضوع في القضية الحملية قرينة على كون المحمول مجازا كما في قولك زيد اسد وزيد حمار وهذا بخلاف عدم صحة السلب فانه لا مجال فيه لقرينة التجوز فانه امر عدمي على ما ليس مما لا يحتمل التجوز فيه من المحاورات والمجال لكون الموضوع هنا قرينة والتحقيق ان ما يصدر من اهل اللسان من الكلام على قسمين احدهما ما يقع في المحاورات المتعارفة من قولهم زيد انسان وامثاله مما يجري في المخاطبات وثانيهما ما يصدر عنهم في مقام تسليم الجاهل سواء سألهم او فهموا حاله من حمل اللفظ باعتبار المفهوم على المستعمل فيه او سلبه عنه اما الاول فلا يستفاد منه عدم صحة السلب ولا وجه لاعتبار الحمل ايضا هناك علامة واما الثاني فلو وقع هنا الحمل كان دليلا على الحقيقة وكذا عدم صحة السلب فتعارف كلامهم في ذلك المقام فكل منهما دليل الحقيقة ولكن لا وجه في عدم اعتبار القوم الحمل وعدهم علامتين بعنوان عدم صحة السلب ابسق من صحة الحمل في الاعتبار فهو في رتبة متاخرة عنه ولما كان الاسبق والاسبابا بالدلالة على الحقيقة اسندوا الدلالة عليه اليه واعتبروه علامة فيها كما اعتبروا صحة السلب في مقابله علامة للمجاز مع كون صحة السلب وعدم صحة الحمل في مرتبة واحدة بحسب الاعتبار السابع مما يثبت به اللغة اصالة عدم النقل وتصويره على قسمين احدهما ان يعلم ان اللفظ موضوع لمعنى في اللغة ثم يشك في نقله الى عرف عام او خاص او غيره فيحكم اصالة عدم النقل بانه باق على معناه الاصلي ولم ينقل الى غيره وثانيهما ان يعلم انه في العرف حقيقة في معنى لكن يشك في ان ذلك المعنى الذي هو حقيقة فيه هل هو المعنى اللغوي حتى لا يكون اللفظ منقولا الى غيره فيكون منقولا فيقال ان الاصل عدم النقل فيثبت انه في اللغة ايضا حقيقة في ذلك المعنى بعينه لكن يشترط في هذا القسم ان يكون قديما غير مستحدث وكذا المعنى حتى يمكن اجراء اصالة عدم النقل والا كان المقام مجرى اصالة تأخر الحادث وهذا الاصل مما لا كلام في اعتباره في مباحث الالفاظ الثامن اصالة عدم الاشتراك بان يعلم للفظ معنى حقيقي ويشك في كونه حقيقة في غيره

هذا

اللفظ

ايضا فيلزم ذلك بالتاعلاه وبثبت الحقيقة المختصة التامع ان يوجدان اللفظ لا يستعمل في معنى الا بلحاظ العلاقة بينه وبين غيره من المعاني فيدل ذلك على كون الاستعمال في المورد الذي استعمل فيه اللفظ لسبب العلاقة مجازا العاشر التزام التقييد والمراد بالتقييد هو القرينة وذلك بان يستعمل اللفظ في معنى بغير قرينة ويستعمل في آخر مصحوبا بها دائما فيدل ذلك على كون اللفظ مجازا في المعنى المستعمل فيه بالقرينة مثال ذلك لفظ الماء بالنسبة الى الماء المطلق وماء الورد فلا يستعمل في الثاني الا مقيدا بالقرينة هذا هو الكلام في العلائم المعتبرة وههنا امور اخر ربما تعد علامة لكنها مما اختلف فيها فمنها الاطراد وفسر كما حكاه العلامة الطباطبائي ره في شرح الوافية بان يكون المعنى الذي لاجله جاز الاستعمال في مورد بحيث يجوز الاستعمال في كل ما شاركه في ذلك المعنى كالعالم فانه لما صدق على زيد لعلمه صدق على كل ذي علم لذلك هذا ويجري الاطراد بناء على التعريف المذكور فيما وضع بالوضع النوعي وفيما الرجحة عموم مما وضع بالوضع النوعي وفيما الرجحة عموم مما وضع بالوضع الشخصي بان كان الوضع عاما سواء كان الموضوع له ايضا عاما ام خاصا واما ما ليس فيه جهة عموم مثل ما وضع بالوضع الخاص لمعنى خاص فلا يجري فيه بناء عليه اذ لا يتصور المشاركة في المعنى الذي جاز لاجله الاستعمال في هذا القسم وتوضيح المقام ان الوضع قسمان شخصي ونوعي لان الموضوع ان كان كليا يختلف الحقائق فهو الثاني والا فهو الثاني والوضع النوعي مما يتفق في الحقائق ايضا ولا يختص بالمجازات ومنه وضع المشتقات وبهذا يظهر ان ما ذكره الفاضل القمي ره ليس بسديد حيث ادعى ان الحقائق وضعها شخصي والمجازات نوعي والمراد بالاول ان الواضع عين اللفظ الخاص المعين بازاء معنى خاص معين سواء كان المعنى عاما او خاصا وسواء كان وضع اللفظ من عليه باعتبار المادة او الهيئة اما ما وضع باعتبار المادة فيقتصر فيه على السماع بخلاف ما وضع باعتبار الهيئة فقياس كانواع المشتقات الا ما خرج بالدليل كالرحمن والفاضل والسخي والمتجوز ونحوها الا ان الشرعي وان اسماء الله توقيفية والمراد بالثاني ان الواضع جوز استعمال اللفظ فيما يناسب معناه الحقيقي باحد انحاء العلاقات المعهودة فالمجازات كلها قياسي لعدم مدخلية خصوص المادة والهيئة فيها بل المعتبر هو نوع العلاقة بينها وبين معانيها الحقيقية هذا كلامه ره وقد صرح هو ره ايضا في مباحث العام والخاص بان جعل وضع المشتقات من قبيل الوضع الشخصي بعيد فما ذكره هنا مناف لما ذكره هناك وبالجملة فالاطراد على التعريف المذكور يجري فيما وضع بالوضع النوعي وفيما الرجحة عموم من الوضع الشخصي دون ما اتفق عنه ذلك راسا وعرفت ان الحال في الحقائق مما يجري في جميع اقسام الوضع كما عرفت والمراد به اطراد استعمال اللفظ في المعنى المفروض بحسب المقامات بان لا يختص جوازه بمقام دون آخر وصورة دون اخرى ويصح اطلاقه على مصاديق ذلك المعنى اذا كان كليا من غير اختصاص لبعضها بهذا وتوضيحه كما يتضح من كلماتهم مثل لفظ زيد وانسان بطرد استعمالها في معناها من غير اختصاص بتركيب دون تركيب بخلاف مثل رقبة فيصح ان يراد بها الانسان المملوك في قولهم اعتق رقبة بخلاف غيره من المقامات فلا يقال جاءني رقبة او تام رقبة ولا جاء رقبة وكذلك تطلق اليد

الاوّل

العلاقة مع

ج

على الانسان في نحو قولهم على اليد ما اخذت حتى تؤدي ولا يطلق في غيره من المقامات وكذا اجا الى النحو علاقة جانب القرينة وباعث القرينة وهكذا اذا ما تحقق الاطراد بالمعنى المذكور يجري في جميع اقسام الوضع واذ قد عرفت ذلك فاعلم انهم اختلفوا في جعل الاطراد وعدمه علامة للوضع على اقوال اشهرها احدها ان الاطراد امارة الحقيقة وعدمه امارة المجاز وثانيها ان ليس الاطراد دليلا على الحقيقة ولا عدمه دليلا على المجاز وثالثها التفصيل بان الاطراد ليس علامة الحقيقة لكن عدمه علامة المجاز حجة القول الاول ان الوضع علة تامة للاستعمال اي لجوازه والعلاقة ليست علة تامة لجوازه اما المقدمة الاولى فالامر فيها واضح ضرورة ان الغرض من الاستعمال ليس الا التفهيم وهو يتحقق بمجرد العلم بالوضع واما المقدمة الثانية فلان العلاقة لو اعتبرت علة له فاما ان يعتبر نوعها او صنفها وكل منهما مما يجد تخلفه عن الاستعمال ويكفيك شاهدا على ذلك ما ذكر من الامثلة فيعتبر في نحو العلاقة المصححة للتجوز عدم اباء العرف عن استعمال اللفظ وعدم استهجانه في المحاورات وذلك امر يختلف بحسب اختلاف المقامات وليس له قاعدة مطردة في الاستعمال كما علم من الامثلة فدلت المقدمة الاولى على انه مع تحقق الوضع يجوز اطلاق اللفظ على ما وضع له في جميع الموارد فيدل عند وجوده في جميع الموارد على الوضع ودلت المقدمة الثانية على عدم اطراد المجاز وذلك لان مدار العلاقة بحسب النوع او الصنف ليس الا بعدها الا وهي ترتبط بعدم الاستهجان وهو مما يختلف باختلاف الموارد فلا يطرد المجاز واورد على هذا القول بوجهين الاول ان المجاز ايضا قد يكون مطردا ولو كان بعض افراده كما اذا كانت العلاقة هي المشابهة التامة ومع ذلك لا يكون الاطراد علامة للحقيقة لوجوده في المجاز ايضا ولو في الجملة وثانيا ان تحقق الاطراد في مثله ايضا ممنوع اذ لم يثبت كيف وقد عرفت ان رقبة اللفظ الواحد يختلف حاله بحسب المقامات فكيف يصنف العلاقة فلم يثبت تحقق الاطراد في المجاز وثانيا ان تحقق الاطراد في شيء من المجازات مما لا يقدح في كون الغالب ما يطرد هو الحقيقة فيحقق الاطراد يحصل الظن بكون اللفظ حقيقة وهو معتبر في مباحث الالفاظ على المشهور الثاني ان اعتبار الاطراد مستلزم للدور لانه لا يتحقق العلم الا بالعلم باستعماله في المعنى في جميع الاستعمالات وهو غير متناهية فلا بد العلم بها من معيار جامع لشتاتها وليس الا الوضع فيتوقف العلم بالاطراد على العلم بالوضع فلو توقف العلم بالوضع على العلم بالاطراد لصار دوريا كما كان لزم الدور ويمكن التفصي عنه بان الاقرب الى الصواب في معنى الاطراد هو التعريف الثاني فهو وان لم يندفع على التعريف الاول من جهة ان لغير فيه يكون المعنى الذي جاز لاجله الاستعمال بحيث يجوز الاستعمال في كل ما شاركه في ذلك المعنى فيجعل مدار الاطراد هو ذلك المعنى فلا بد من ملاحظة جميع موارد الاستعمال وتحقق استعمال اللفظ فيه ولا يمكن ذلك فيمس الحاجة الى معيار وليس الا الوضع فيجري الكلام السابق الا انه يندفع على التعريف الثاني فانه لم يجعل المعيار فيه هو المعنى وانما احال الامر الى ملاحظة عدم اختصاصه بمقام دون مقام وتركيب دون آخر ولم يجعل المدار هو المعنى ولا جميع موارد الاستعمال فيتحقق الاطراد بناء عليه

فالاولى بمجرد تحقق بعض علائقه
لجواز التأخر مع

حاشيه

والمفهوم

ماهو

المجازيه

تحقق الربط بين اللفظ والمعنى بملاحظة اغلب الاستعمالات انه يتوقف العلم بالاطراد على العلم بتحقق الربط
الناشي من ملاحظة اغلب موارد الاستعمال ولا يتوقف على العلم بالوضع حتى يلزم الدور وجعله بعض
الثاني وجها للاول لان من الحقيقة ما ليس بمطرد كما ان منها ما هو مطرد فان لفظ الفاضل
والسخي فانهما موضوعان لذات ثبت لها الفضيلة والسخاء ولا يطلق عليه تعالى مع وجودهما فيه وكالقارورة
فانها موضوعة لما استقر فيه الشيء ولا تطلق على غير الزجاجة وكذا المجاز منه ما هو مطرد كالشجاع
للاسد كما ان منه ما ليس بمطرد فقد وجد كل من الاطراد وعدمه في كل من الحقيقة والمجاز فلا يكون
شيء منهما علامة لشيء منهما الثاني ان كلا من الحقيقة والمجاز مطرد اما الاول فلدورانه مدار الوضع
واما الثاني فلدورانه مدار العلاقة ولو صنفية ومع الاطراد لوجوده في كل من الحقيقة والمجاز لا
يكون امارة لشيء منهما وعدم الاطراد لا يوجد في المجاز اصلا لوجود نقيضه فيه فكيف يجعل دليلا عليه
والجواب عن الاول اما عن عدم اطراد الحقيقة فبمنع الصغرى فيما ذكره من الامثلة بعد تسليم ان الفاضل
والسخي لا يطلقان عليه تعالى بحسب اللغة فنقول ان الفاضل موضوع لمن من شانه الجهل والسخي موضوع
لمن من شانه البخل فلا يطلقان عليه بمقتضى اصل الوضع والقارورة للزجاج لا لكل ما يستقر فيه شيء
وربما اجيب عن الاول بان المنع من اطلاقهما عليه تعالى انما هو من جهة الشرع وفيه اولا ان المنع الشرعي
غير ثابت بل الثابت خلافه فقد ورد في بعض الادعية اطلاق الفاضل عليه تعالى وورد فيه ايضا يا ذا
الجود والسخاء مخاطبا اياه تعالى وثانيا ان الكلام بحسب اللغة والمنع الشرعي مما لا يؤثر في الوضع اللغوي
واما عن اطراد المجاز فقد عرفت الجواب عنه من الجواب عن اول الوجهين اللذين اورد على القول الاول
من المنع اولا وكون تحقق الاطراد في شيء من المجاز غير قادح في كون الغالب اتصاف الحقيقة به ثانيا
فالحق ان الاطراد وعدمه دليلان على الحقيقة والمجاز على مذاق الاكثر من اعتبار الظن في باب الالفاظ
واما على مذاقنا فلا وجه لاعتبارهما علامتين اذ لا يحصل في المقام الا الظن واعتباره محل تامل عندنا
مع ان تحقق الاطراد لا ينفك عن التبادر او غيره من الامارات ويحصل بذلك الغنى عن اعتباره بخصوصه
وعن الثاني بما عرفت من عدم اطراد النوع وكذا الصنف ضرورة تحقق التخلف فكيف يتحقق الاطراد بسبب
اعتبار العلاقة حجة القول الثالث ان الاطراد يوجد في بعض المجازات كالاسد بالنسبة الى الرجل الشجاع
فلا يكون الاطراد علامة الحقيقة لكن ليس من الحقائق ما هو غير مطرد فعدم الاطراد مختص بالمجاز فيكون دليلا عليه
غاية الامر انه ليس خاصة شاملة لجميع الافراد والجواب عنه يعلم مما مر ومنها الاستعمال وقد اختلفوا فيه على
اقوال ثلثة احدها انه علامة الحقيقة وهو مذهب السيد المرتضى ره على ما حكاه الاعلام في كلامه ان الاستعمال
الاعم انه علامة للاشتراك بخصوصه كما هو ظاهر ما نسب اليه في كلماتهم ويظهر الفرق بين الامرين
فيما لو دار الامر بين الاشتراك اللفظي والمعنوي فانه لو كان مذهبه الاول لم يكن وجه لتقديم الاشتراك اللفظي
على المعنوي بل كان له ان يعكس الامر لان الاستعمال لا يفيد الا كونه حقيقة وهو مما يحصل بهما

فلا يدل

فلا يدل الاستعمال على خصوص الاشتراك اللفظي فيقدم المعنوي عليه لوجه آخر وان كان مذهبه الثاني تعين تقديم
الاشتراك اللفظي على المعنوي لدلالة الاستعمال على الاول بخصوصه فيحتاج العكس الى دليل خارج ثانيها
انه علامة المجاز وهو المنقول عن ابن جني تمسكا بان اغلب لغة العرب مجازات فالظن يلحق الشيء بالاعم
الاغلب ثالثها التفصيل بين متحد المعنى ومتعدده فهو علامة الحقيقة في الاول بخلاف الثاني فلا بد فيه
من التوقف وهو مذهب الاكثر هذا وزاد الفاضل القمي ره قولا رابعا وهو التوقف مطلقا في المتحد
والمتعدد ونسبه الى الاكثر واختاره وسكت عن نسبة القول الثالث الى قائل وانكر عليه غير واحد ممن تاخر
عنه ذلك من جهة ان القائل بالتوقف مطلقا ولو سلم فليس ذلك مذهب الاكثر وانما المختار عندهم دلالة
الاستعمال على الحقيقة في متحد المعنى دون متعدده فيتوقف فيه ويدل على ذلك امران احدهما ما حكي عن
السيد المرتضى ره في الاحتجاج على كون صيغة افعل مشتركة بين الايجاب والندب من انه قال وما استعمال اللفظة
الواحدة في الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة فلولا ان
دلالة الاستعمال على الحقيقة في المتحد مسلم عند القوم لم يكن لالزامهم بعدم الفرق بين المتحد والمتعدد
وجه في مقام الاستدلال وثانيهما انه قد تداول بينهم قواعد ثلث نص عليها رؤساء القوم وتلقاها من
تاخر عنهم بالقبول احدها ان الاصل في الاستعمال الحقيقة والثانية ان الاستعمال اعم من الحقيقة والثالثة
ان المجاز خير من الاشتراك ولما كانت هذه الثلثة متنافية بحسب الظاهر من جهة ان كون الاصل في الاستعمال
هو الحقيقة يفيد الحكم بتعيينها وهو مناف لكون الاستعمال ابدا على شيء من الحقيقة والمجاز ولتعيين المجاز
على ما هو مؤدى القاعدة الثالثة واذ كون الاستعمال اعم من الحقيقة كما ينافي القاعدة الاولى على ما عرفت
ينافي الثالثة ايضا من جهة ان مؤداها تعيين المجاز في مواردها تعرض غير واحد منهم بحيث يرتفع ما يتراءى
من التهافت بحسب الظاهر فذكروا ان للاولى موردين احدهما ما شك في الوضع عند اتحاد المستعمل فيه
ولا دلالة للاستعمال على الحقيقة عند الشك في الوضع في غيره وثانيهما ما لو علم المعنى الحقيقي من المجازي
بحسب الوضع وشك في المراد فلم يعلم انه ما اراد المتكلم فيحكم في المورد الاول بان المستعمل فيه هو
الموضوع له وفي الثاني بان المراد هو المعنى الموضوع له وان مورد القاعدة الثانية انما هو ما لو شك في
الموضوع له مع تعدد المستعمل فيه وان مورد القاعدة الثالثة انما هو ما لو تحقق للفظ معنى حقيقي وشك في
كون غيره مما استعمل فيه حقيقة ايضا فحكموا هناك بان الالتزام بالتجوز اولى من الالتزام بوضع اللفظ لما
شك فيه من المعنى المستعمل فيه فاذا تحقق مما ذكروه في بيان مورد القاعدة ان دلالة الاستعمال على
الحقيقة عند اتحاد المعنى المستعمل فيه كان مسلما عندهم ومما ذكروه في مورد الثانية ان التزامهم
بالتوقف انما هو في صورة تعدد المعنى مع الشك في الوضع ثم ان بعضهم حاول توجيه كلام الفاضل القمي
ره مع تسليم جميع ما ذكر في موارد القواعد بان كلام القوم في مقامين احدهما ان نفس الاستعمال
هو علامة الحقيقة كالتبادر وما شابهه والاكثر يتوقفون في ذلك مطلقا كما ذكره الفاضل المذكور ره

مهنا لا تفضلوا ابين متحد المعنى ح

البهم وثانيهما ان اللفظ الجاري في الاستعمال هل هو حقيقة فيما استعمل فيه المعنى ومتعدده بالحكم
بكون اللفظ حقيقة فيما استعمل فيه على الاول وان لم يكن الدليل على ذلك نفس الاستعمال بل كان امرا
آخر كالعلمية التي من شانها افادة الظن او بناء العقلاء او غير ذلك والتوقف في كونه حقيقة في المستعمل
فيه على الثاني فما ذكره الفاضل المذكور من نسبة التوقف الى الاكثر لا يناسب ما ذكروه من الحكم بالحقيقة
في متحد المعنى لان التوقف انما هو بالنسبة الى دلالة الاستعمال من حيث هو والحكم بالحقيقة انما هو بالنظر
الى حال المستعمل فيه ولو لم يكن الدليل عليه نفس الاستعمال وانت خبير بان فيه اساءة الادب لان الخلاف في دلالة
الاستعمال انما هو على الحقيقة في متحد المعنى وانكارها مع تسليم كون الاستعمال حقيقيا فيما الارجح الى عمل
ولا يشتمل على طائل فلا يليق حمله على العلماء مع عدم المانع من العبارة دليلا في الصورة المذكورة حتى لا
يحتمل الغير واما ثانيا فلان الانسب ما ذكره ان يعبروا البحث في مقامين ويجعلوا الكلام عنوانين احدهما
الاستعمال من حيث هو وثانيهما المستعمل فيه ذلك عالم بوجدله في كلامهم عين ولا اثر واما ثالثا فان
الكلام في دلالة الاستعمال لو كان من حيث نفسه دلالة الاستعمال لم يكن وجه لعد ابن جني مخالفا هناك
لانه لا يقول به لانه نفس الاستعمال على المجاز وانما يحكم بكون محل الشك مجازا من باب الغلبة ولا رابعا
فان الاقوال ح لا تكون اربعة لان الاكثر ذهبوا في دلالة نفس الاستعمال الى التوقف مطلقا على تقرير الموجه
واختاروا في حال المستعمل فيه التفصيل بين متحد المعنى وغيره بالحكم بالحقيقة في الاول والتوقف في الثاني
فالسيد وابن جني يكون الاقوال بعد الحكم بان مقالة السيد وابن جني مما يتعلق بالمقام الثاني
ثلثة وانت بعد التامل فيما ذكرنا تعرف ان التوجيه المذكور مما يوجب تطرق الخلل الى كلام الفاضل القمي
ومما يوهن ما ذكر الموجه انه لم ينسب الفاضل القمي القول الثالث الى احد ولو كان ما ذكره حقا
لنبه على ان ذلك مذهب الاكثر بالنسبة الى اصل الاستعمال ولقد حق في شان الموجه قول من قال
للذي يدعي في العلم فلسفة حفظت شيئا وغابت عنك اشياء اذا عرفت ذلك فاعلم ان الكلام فيهما
يقع في المقامين الاول في متحد المعنى والمراد به ما هو اعم من متحد المعنى حقيقة بان لا يكون له معنى مستعمل
فيه الا على الواحد ومن متحده حكما بان لا يكون ما يحتمل الحقيقة والمجاز مما استعمل فيه من المعاني الا ازيد
من واحد ويكون الباقي مما علم مجازيته وبالجملة فمذهب الاكثر في المقام ان الاصل في الاستعمال الحقيقة
فهم موافقون للسيد هاهنا وخالف في ذلك ابن جني على ما نقله الفاضل القمي كلام الشامل لما نحن فيه فقال
ان الاصل في الاستعمال المجاز وعن المشهور وجوه الاول الاجماع كما يظهر من كلام السيد وصرح به العلامة
على ان الاصل في متحد المعنى الحقيقة الثاني الاستقراء فانا تتبعنا فوجدنا ان كل لفظ اتحد معناه فهو
حقيقة فيه الثالث بناء اهل العرف على كون المستعمل فيه المتحد حقيقيا الرابع ظهور الاستعمال في كون المستعمل
فيه حقيقيا خصوصا في الاتحاد الخامس انه لو لم يكن اللفظ حقيقة في ذلك المعنى لزم اما ان يكون مجازا بلا حقيقة
او يكون الاستعمال غلطا واللازم باطل فكذا المقدم بيان الملازمة انه اذا فرض ان المستعمل فيه غير ما وضع

له اللفظ فاما ان يكون هناك معنى وضع له اللفظ لكن لم يستعمل فيه او لا يكون هناك معنى موضوع
له اصلا والاول هو المجاز بلا حقيقة والثاني هو ما يستعمل فيه اللفظ غلطا اذ المفروض انه لم يوضع له
اللفظ والمجاز لا بد فيه من تبعية الوضع بان يستعمل اللفظ فيما يناسب الموضوع له وحيث لم يكن الموضوع له لم يكن ح
المستعمل فيه مجازا ايضا فتعين كونه غلطا واما بطلان اللازم فهو بالنسبة الى كون الاستعمال غلطا
واضح وكذا بالنسبة الى كونه مجازا بلا حقيقة اذ الاقوال فيه ثلثة احدها الاستحالة الثاني الامكان
لكنه لم يقع الثالث الوقوع مع الندرة واثبتها الاخير وهو خلاف الغالب والظن يلحق الشيء بالاعم
الاغلب نعم ما ذكرناه عند اتحاد المستعمل فيه لا بد من الحكم بكونه حقيقة ثم ان ذلك اذا علم فقدان معنى آخر
يحتمل الامرين في الصورتين المذكورتين واما الاتحاد المحقق والحكمي ظاهر لاعتبار عليه ولحق بصورة
العلم ما لو شك فيه في وجود المعنى الموضوع وعدمه بحكم الاصل والغلبة لاصالة عدمه ولان الغالب انه لو كان
للفظ معنى لاستعمل فيه ولو في بعض الاحيان احتج ابن جني على ما ذهب اليه من ان الاصل في الاستعمال
المجاز بما تقدم الاشارة اليه من ان اغلب لغة العرب مجازات والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وبين
ذلك بان الاستعمال لا يتحقق مع بقاء اللفظ على حقيقة الافراد فلا بد من جوازه في التراكيب وهي قلما تخلو
عن تجوز لفظا او عقلا احتج انه يرى في مثل قولنا ضرب زيد او ضرب زيد عمرو ضرورة علم وقوع الضرب
على تمام زيد ولا صدوره الا من بعض اجزائه وكذا مسحت راسي فيما اعتقده وقوع المسح ببعض الراس
وهكذا والجواب انه لا يخلو اما ان يريد ان اغلب الاستعمالات على نحو التجوز او يريد ان اغلب
ما شانه ان يستعمل فيه الالفاظ معان مجازية اما على الاول فيرد عليه اولا المنع من كون اغلب الاستعمالات
على نحو المجاز بل انما يوجد في المحاورات على انحاء الفصحاء والبلغاء والالتفات الى ما يتضمنه الالفاظ
من الفضيلة والمزايا التي يراعيها الخطباء والفصحاء في المقامات الصالحة لها وما ذكره من الامثلة
ليست من قبيل المجاز وانما هي من قبيل الحقيقة لان نسبة الاسناد والتعلق المذكورين بحسب ما عليه الاكثر
الواقع في كيفية اصل الاسناد الافعال وتعلقها فيتحقق الاسناد حقيقة اذ كان المرئي منه وجهه وكذا فيما
ليس ذلك من باب المجاز في اللفظ والاسناد او من باب الحقيقة لهم فيه ونحن نقدم تفصيل المقال
في مسئلة الصحيح والاعم وثانيا ان كون اغلب الاستعمالات على نحو التجوز لا يستلزم ما هو المقصود في المقام
من الحكم بكون المعنى المستعمل فيه مجازيا لان ما يفيد في اثبات ذلك انما هو كون اغلب المعاني التي يقع
فيها الاستعمال مجازية اذ لا يكون المشترك الراجح حينئذ الافراد المشترك فيها الا على حسب التعدد واما كون
اغلب الاستعمالات على نحو التجوز فليس من جنس المستعمل فيه حتى يلحق المشكوك فيه بالغالب اذ الاستعمال
شيء والمستعمل فيه شيء آخر وغلبة كون الاستعمال مجازيا لا يستلزم غلبة المجاز في المستعمل فيها لتحقق تلك
الغلبة بتكرر الاستعمال في معان مجازية معدودة فلا يجب غلبة الاستعمال المجازي في الحكم بكون
المستعمل فيه المشكوك فيه مجازيا واما على الثاني وهو ان يكون مراده ان اغلب المعاني مجازية فهي اكثر

استعمال المجازي اوليس باو المحاورات ح

من الحقيقة نظرا الى ان كل لفظ له معنى حقيقي يوجد له معان متعددة مجازية فيلحق مورد الشك بالاعم الاغلب
عليه انا نمنع الصغرى بالنسبة الى محل البحث اذ ليس اغلب ما يجد فيه المستعمل فيه ما يغلب فيه المعاني المجازية
على الحقيقي وتزيد عليه والاستقراء اصدق مقدم على الاستقراء الثاني وكذا في الحاصل انا مان ...
المعاني المجازية بالنسبة الى نوع الالفاظ اغلب من الحقيقة لكن نمنع كون المجازية اكثر من الحقيقي بالنسبة
الى هذا الصنف وهو ظاهر لا مجال للارتياب فيه المقام الثاني في تعدد المعنى وهذا هو الذي وقع فيه الخلاف
فيه بين الاكثر والسيد فاختاروا ان الاستعمال فيها اعم من الحقيقة واختار هو ان الاصل في الاستعمال هو
الحقيقة وذهب ابن جني الى ان الاصل فيه هو المجاز ولابد من تحرير محل النزاع فنقول انه اذا شك في تعدد
المعنى من جهة الحقيقة والمجاز فلا يخلو اما ان يكون بين المعنيين مناسبة مصححة للتجوز وجامع مشترك
قريب جميعا او ينتفيا معا او يوجد المناسبة المصححة دون الجامع القريب وبالعكس فهذه اقسام اربعة
اما اذا انتفى الامران جميعا فالظاهر اتفاقهم على الالتزام بالاشتراك اللفظي شانه في ذلك شان لفظ الامر
استعمل تارة في الشان واخرى في الطلب بالقول على نحو الاستعلاء وليس هناك جامع قريب حتى يتوان
اللفظ موضوعا له والا لاكثر المعنيين حقيقة في احدهما مجازا في الاخر لان يلتزم بكون اللفظ حقيقة
فيهما بالاحقيقة وقد عرفت الحال في المجاز لا حقيقة فتعين القول بالاشتراك اللفظي وهذه الصورة لا نزاع
فيها بين السيد والاكثر بل كلهم متفقون على القول بالاشتراك وما ترى من بعضهم من خلاف ذلك كصيغة
الفاضل القمي من ان الامر حقيقة في الطلب المذكور مجاز في الشان ومثال الفعل نحو من باب الاشتقاق
والغفلة عن عدم العلاقة بين المعنيين والا فلا خلاف بينهم في الكبرى ثم ان تحقق بطريق الاجتهاد فيه ان
معنى ثالث يكون المعنيان مجازا فيه بسبب المناسبة فذاك والا كان البناء على عدمه بطريق الفقاهة
بالاصل والعلية لاصالة عدمه ولا لان الغالب انه لو كان لوجدنا استعمال اللفظ فيه ولو في بعض الاحيان
قلت ان اصالة عدم ذلك المعنى معارضة باصالة عدم الاشتراك ومع ... فلا يبقى للتمسك في نفي
ذلك المعنى بالاصل ... ان الشك في تحقق الاشتراك ناش عن الشك في وجود ذلك المعنى فاذا
دفع باصالة عدمه ارتفع الشك في الاشتراك فذلك الاصل ... اصالة عدم الاشتراك ... المعنى في علم
تقديم الاول على الثاني واما اذا انتفى الجامع لكن وجدت العلاقة بينهما فلا يخلو اما ان يعلم ان الاستعمال
في كل من المعنيين انما هو بملاحظة العلاقة بينهما او يعلم ان الاستعمال في احدهما بملاحظة العلاقة
بين الآخر فيستعمل فيه بدون ملاحظة العلاقة او يعلم ان الاستعمال في احدهما بملاحظة العلاقة ولا يعلم ان الاستعمال
في الاخر ايضا بملاحظة مناسبة الاول ام لا او يعلم ان الاستعمال في احدهما ليس بملاحظة العلاقة و
لا يعلم الحال في الاخر او لا يعلم الحال في شيء منهما من حيث ملاحظة العلاقة وعدم ملاحظتها فهذه اقسام
ستة اما الاول فلابد من الحكم بالاشتراك لفظا لان استعمال اللفظ في احد المعنيين بلحاظ مناسبة الآخر يدل
على كونه مجازا في الاول حقيقة في الثاني وكذا العكس فلا مناص من الالتزام بوضع اللفظ لكل منهما واما الثاني

او يعلم ان الاستعمال ... بدون ملاحظة العلاقة في شيء منهما ... خ

فلابد

فلابد من الحكم فيه بالاشتراك لان استعمال اللفظ في معنى بدون ملاحظة العلاقة دليل على كون اللفظ حقيقة فيه
والمفروض تحقق الاستعمال على الوجه المذكور في المعنيين جميعا فيكون حقيقة فيهما وذلك هو الاشتراك واما
الثالث فلابد فيه من الحكم بكونه حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنيين لانا لما علمنا ان الاستعمال في احدهما
بلحاظ مناسبة الآخر وعلمنا ان الاستعمال في الآخر يقع من دون ملاحظة المناسبة دل ذلك على كون ما روعي
في استعماله العلاقة مجازا وكون غير ما لا يراعى في استعماله العلاقة حقيقة واما الرابع فلابد فيه من الحكم
بكونه حقيقة ومجازا ايضا لان العلم بكون الاستعمال في احدهما بملاحظة مناسبة الآخر يستدعي
الحكم بكونه مجازا في الاول وحقيقة في الاخر ما لم يمنع من ذلك مانع لان استعمال اللفظ في معنى
بلحاظ مناسبة معنى آخر علامة لكونه مجازا في الاول وحقيقة في الآخر فقد تحقق المانع في الاول
من الاقسام الستة وهو العلم بان الاستعمال في الاخر ايضا بمناسبة الاول فلذلك لزم الحكم بالاشتراك
هناك وههنا لما لم يتحقق مانع لزم الحكم بمقتضى العلامة وهو كون ما علم انه روعي في استعماله العلاقة مجازا
وكون ما لم يعلم مراعاة العلاقة في استعماله حقيقة وهذا القسم في الحقيقة من قبيل متحد المعنى
لما عرفت من كون المراد به ما يعم المتحد حقيقة والمتحد حكما بان كان ما يحتمل فيه الحقيقة والمجازية
من المعاني واحدا وكان غيره متيقنا المجازية وما نحن فيه من هذا القبيل فهذه الاقسام الاربعة
مما لا مجال للنزاع فيه فيجب ان يكون مما اتفق كلمة القوم في حكمه وهو ما ذكرنا واما الخامس والسادس
فهما محلان للنزاع فالسيد يقول بان الاصل في الاستعمال الحقيقة فيكون اللفظ مشتركا بين المعنيين
والاكثر يقولون بناء على ما ذكر في توجيه القواعد الثلث وبيان مجاريها انه لابد من الحكم بالحقيقة
والمجاز في الاول منهما والتوقف في الثاني وذلك لانه لما علم ان الاستعمال في احد المعنيين من غير
ملاحظة المناسبة كان ذلك علامة لكون اللفظ حقيقة فيه وحيث لم يعلم حال المعنى الآخر كان
المقام موردا لما ذكروه من ان المجاز خير من الاشتراك اذ قد تقدم ان مورده انما هو ما اذا علم
للفظ معنى حقيقي وشك في كون المعنى الآخر حقيقة او مجازا هذا بالنسبة الى الاول من القسمين
المذكورين واما بالنسبة الى الثاني منهما فانه لما لم يعلم ان الاستعمال في كل من المعنيين بملاحظة
العلاقة ام لا كان المقام مما يتوقف فيه لكونه محلا لقولهم الاستعمال اعم من الحقيقة واعلم ان ما ذكر
حكم القسمين ~~انما هو بناء على ما ذكر من حكم القسمين~~ انما هو بناء على ما ذكر في التوجيه كما اشرنا
والتحقيق الحكم بكون اللفظ حقيقة ومجازا في كل من القسمين وذلك لانا لا نقول بالقاعدتين
اذ المراد بكون الاستعمال اعم من الحقيقة ليس الا ان الاستعمال لا يدل على شيء وعدم دلالة الاستعمال بنفسه
على شيء لا ينافي الحكم بالمجازية بحكم القاعدة الاخرى وهي ان المجاز خير من الاشتراك غاية الامر
انه يتميز المعنى المجازي عن الحقيقي في الاول ويجهل طرف الحقيقة في احدهما وهو الاستعمال لا بملاحظة
المناسبة علامة الثاني فيتوقف في التعيين وحينئذ نعم الموجزان قولهم المجاز خير من الاشتراك يعتبر

الثاني

منهما

مقام تمييز المعنى المجازي عن غيره من موردها القاعدتين فحصل سورة السلم بان الاستعمال لسدهما
بدون ملاحظة المناسبة مع علم السلم بحال الاخر بمورد القول بهم المجاز خير من الاشتراك وجعل مورد
عدم العلم بحال شيء منهما موردا القول بهم الاستعمال اعم من الحقيقة وليس الحال على هذا وانما المراد
منهما مجرد الحكم بالمجازية وعدمها فذكروا ان الاستعمال بنفسه لا يدل على شيء وان المجاز خير من الاشتراك
لامر خارج وهي غلبة المجاز على الاشتراك ولذلك تراهم يقولون في مقام تحقيق حال مورد لفظ ذلك
دائر بين المجاز والاشتراك لان الاستعمال اعم والمجاز خير من الاشتراك فيتبعون القاعدة الاولى
بالثانية بالنسبة الى مورد واحد ولولا انهما يجتمعان في المورد لم يكن للاتباع وجه ويشهد بما ذكرنا ما عن
صاحب المدارك انه قال في غير موضع ان السيرة واعلم ان النصوص انما تضمنت نزح الجميع في الخمر الا ان معظم الاصحاب
لم يفرقوا بينه وبين سائر المسكرات في هذا الحكم واحتجوا عليه باطلاق الخمر في كثير من الاخبار
على كل مسكر فيثبت له حكمه وفيه بحث فان الاطلاق اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك انتهى
فقد جمع بين القاعدتين بالنسبة الى مورد واحد لكثرة غفل عن ان خصوص المقام ليس موردا للقاعدة
الثانية ولهذا اورد عليه الفاضل القمي بان التمسك بقولهم المجاز خير من الاشتراك ليس محله الا مكانا
محتملا للاشتراك اللفظي فيتعين بذلك احتماله والمقام المذكور ليس الا ما يحتمل فيه الاشتراك المعنوي
ولا ينفعه قولهم المجاز خير من الاشتراك هنا وحجة الاكثر في الحكم بالمجاز الغلبة وحجة السيد الحكم بان
الاصل في الاستعمال الحقيقة امور احدها ظهور الاستعمال في كون المستعمل فيه حقيقيا للفظ وهو
قوله ومن استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها في الشيء الواحد
في الدلالة على الحقيقة واجيب بمنع ظهور الاستعمال في الدلالة على الحقيقة لكن الانصاف ان منع الظهور
تعسف والاولى في الجواب ان الظهور المذكور لا يقاوم الغلبة المقتضية التي هي عبارة عن كون
الغالب في استعمال اللفظ الواحد في معنيين بينهما مناسبة هو الحقيقة والمجاز دون الاشتراك
ثانيها ان الاستعمال متضمن للحمل الذي الاصل فيه ان يكون ذاتيا ودلالة الحمل الذاتي على الحقيقة
مما لا مجال لانكاره والجواب ان دلالة الحمل على الحقيقة ليست الا على وجه دلالة الاستعمال عليها وذلك
لان الحمل الذي يدل على الحقيقة انما هو حمل عنوان مسمى اللفظ وليس المقام منه لان انما يتحقق حيث
كان اهل اللسان بصدد افهام الوضع للسامع لتوالي اشتراما قولا او بجعل التزامي الحال كما عرفت سابقا
لا مطلق الحمل ثالثها ان الاصوليين تمسكوا بالاصل والظاهر في دلالة الاستعمال على الحقيقة حيث
تميز المعنى الحقيقي من المجازي ولم يعلم ايهما المراد وظاهر ان المراد بالظهور هو ظهور الاستعمال في الدلالة
على الحقيقة وح فيتوقف ماوجه الفرق بين ما تمسكوا فيه بالظهور وبين ما اذا استعمل اللفظ في
معنيين ولم يعلم وضعهما بحسب الحقيقة والمجاز فكما يتمسك به هناك فلا بد من التمسك به هنا والجواب
اما اولا فهو ان هذا الاستدلال انما ينهض في مقابلة من تمسك بالظهور كالفاضل القمي

واما في مقابلة من تمسك بالغلبة الصنفية بحسب المقام والقاعدة وضع آخر على ما هو مدار كلمات الاكثر
فلا يتم ذلك واما ثانيا فهو ان المراد بالظاهر المتمسك به ليس هو ظهور الاستعمال حتى يتم ما ذكر من الاستدلال
وانما المراد ان الظاهر من حال المتكلمين ومستعمليه فيما اذا تميز المعنى الحقيقي من المجازي عندهم ان يريد
باللفظ معناه الحقيقي ويستعملونه فيه ومثل هذا الظهور لا يجري فيما هو محط نظر السيد ومن يحذو حذوه
من القوم رابعها ان القول بكونه حقيقة ومجازا يستلزم مخالفة اصول لان المجاز يحتاج الى قرينتين
صارفة ومعينة والاصل عدمهما عند الشك ولابد من الالتفات الى كل منهما فيحتاج الى التفاتين
والاصل عدمهما ولابد من تحقق العلاقة والوضع في الاستعمال والالتفات اليها والاصل عدمهما ايضا مضافا الى
ان ابلغية الحقيقة والمجاز من مخالفة الغالب الذي هو الاشتراك ففي القول بالحقيقة والمجاز
مخالفة امور سبعة لابد من مراعاتها والاشتراك وان يستلزم مخالفة اصول عديدة ايضا من جهة ان الاصل
عدم الوضع للمعنى الاخر وانه يحتاج الى قرينتين معينتين بالنسبة الى كل من المعنيين والالتفات اليهما
والاصل عدمهما فهنا مخالفة الاصول خمسة الا ان المخالفات المتحققة في الاشتراك معارضة بامثالها
عددا من المخالفات المترتبة على الحقيقة والمجاز فيبقى الاشتراك سليما عما زاد في المجاز من المخالفات
والجواب اما اولا فبالمنع من تعدد المخالفات في الحقيقة والمجاز بما يزيد على المخالفات المترتبة على الاشتراك
لان القرينة الصارفة والمعينة هناك متحدان في الوجود الخارجي فليس هناك الا قرينة واحدة والالتفات
اليها واما ثانيا فبان الغلبة الصنفية وهي ان الغالب فيما استعمل لفظ في معنيين بينهما مناسبة ان يكون
حقيقة في احدهما مجازا في الاخر مقدمة على الغلبة النوعية وغيرها واما ثالثا فبان الاصول المذكورة كلها من قبيل
المزال والقاعدة الاشتراك يعني القاعدة عدم وضع آخر من قبيل المزيل لان الشك في مواردها ناش من الشك
في مورده وبعد الالتزام بالقاعدة عدم الاشتراك يرتفع الشك من مواردها فلا بد من الالتزام بتلك المخالفات
كلها في ذلك نظير استصحاب حيوة زيد المترتب عليها الكلام ونومه ونومه وشربه وتكلمه وغير ذلك من الحوادث التي من
شانها ان تدفع بالقاعدة مع ان الاصول الجارية في نفيها لا تقاوم استصحاب حيوته لكون الشك في موارد
تلك الاصول ناشئا من الشك في حيوته وبعد الحكم باستصحابها لا مناص من الالتزام بمخالفة تلك الاصول
فاستفيد مما ذكرنا ان حجة الاكثر في القول بكون اللفظ حقيقة ومجازا في هذا المقام امران احدهما اصالة
عدم الوضع الاخر وثانيهما الغلبة الصنفية هذا هو الكلام فيما اذا انتفى الجامع بين ما يحتمل كونه موضوعا له من
المعنيين مع وجود العلاقة من الاقسام الاربعة التي قسمنا اليها المعنى واما اذا انتفت العلاقة
بينهما ولكن وجد لهما مشترك كما في لفظ الانسان بالنسبة الى زيد وعمرو فانه لا علاقة بينهما ولكن بينهما جامع
قريب هو الانسانية فظاهر ما نسب الى ابن جني القول بالمجازية وان استلزم المجاز بلا حقيقة والسيد
يقول بالاشتراك والمشهور التوقف من جهة دلالة نفس الاستعمال وتفصيل بحسب المقامات والحكم في
كل منها بشيء من جهة اقتضاء امر خارج عن نفس الاستعمال وهذا مجمل الكلام وتفصيل ذلك ان هذا القسم

اقام

ينقسم الى اقسام لانه اما ان يعلم استعمال اللفظ في القدر الجامع وكل من الفردين او يعلم الاستعمال في الجامع مع
العلم بعدم استعماله في الفرد او مع الشك في استعماله فيه او يعلم الاستعمال في كل من الفردين مع العلم بعدم استعماله
في الجامع او مع الشك في استعماله فيه او يعلم بارادة الفرد من ذلك اللفظ ولكن لا يعلم انها من باب اطلاق الكلي
وارادة الفرد لا بقصد الخصوصية او من باب استعمال اللفظ فيه بخصوصه فهذه اقسام ستة وبعضها لا
يليق بالنزاع فيه بل من شانه الاتفاق على احدها ان يعلم الاستعمال في القدر المشترك مع العلم بعدم
وقوع الاستعمال في شيء من الفردين وح لا بد من الحكم بكونه مشتركا معنويا لامور احدها انه لو لم يحكم
بكونه مشتركا معنويا كان اللازم ان يكون بوضعه للفرد والمفروض عدم الاستعمال فيه فيلزم المجاز بلا حقيقة
الثاني اصالة عدم الاشتراك اللفظي المتفرع على وقوع وضع ثان الثالث غلبة الاشتراك المعنوي
ثانيها ان يعلم الاستعمال في القدر المشترك مع الشك في وقوع الاستعمال في الفرد ولا بد من الحكم
بكونه مشتركا معنويا لاصالة عدم الاستعمال في الفرد وغلبة الاشتراك المعنوي واصالة عدم تعدد
الوضع ثالثها ان يعلم الاستعمال في الفرد مع العلم بعدم وقوع الاستعمال في القدر المشترك ولا بد من
الحكم بكون اللفظ مشتركا بين الفردين لفظا والا لزم المجاز بلا حقيقة رابعها ان يعلم الاستعمال
في الفرد مع الشك في وقوع الاستعمال في القدر المشترك وحكمه كسابقه لاصالة عدم الاستعمال ايضا
واصالة عدم تعدد الوضع لان الاول من قبيل المزيل والثاني من قبيل المزال فالحكم بعدم الاستعمال
في القدر المشترك على ما هو مقتضى الاصل يرتفع الشك في الاشتراك خامسها ان يعلم الاستعمال في
الفرد وفي القدر المشترك واقسامه بحسب الاول ان يكون الاستعمال فيهما على حد سواء لا يغلب احدهما
على الاخر الثاني ان يكون الاستعمال في القدر المشترك اغلب من الاستعمال في الفرد الثالث عكس
الثاني الرابع ان لا يعلم وجود الغلبة اصلا فتكون مشكوكة الوقوع الخامس ان يعلم وجود الغلبة و
لكن لا يعلم انها في جانب القدر المشترك او الفرد السادس ان يعلم عدم الغلبة في جانب القدر المشترك ويكون
حال الفرد مشكوكا السابع عكس ذلك بان يعلم عدم الغلبة في جانب الفرد ويكون حال القدر
المشترك مشكوكا ومذهب بعضهم الحكم بالاشتراك المعنوي في جميع الاقسام السبعة لظهور الاستعمال في القدر
المشترك ولو كان مرة في كون اللفظ للقدر المشترك ولاصالة عدم الاشتراك وغلبة الاشتراك المعنوي ولكن
الحق الحكم بالاشتراك المعنوي ما لم يكن الاستعمال في القدر المشترك مغلوبا ثم لا بد من التوقف لان ما ذكر
من دليل الاشتراك المعنوي يعارضه غلبة استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي ومع كون الغالب الاستعمال
في الفرد يحصل الظن بان المعنى الحقيقي هو ما غلب استعمال اللفظ فيه وهو الفرد فمع تعارضهما لا بد من
التوقف سادسها ان يعلم ارادة الفرد من اللفظ ولكن لا يعلم انها من باب اطلاق الكلي وارادة الفرد
لا بقصد الخصوصية او من باب استعمال اللفظ فيه بخصوصه والوجه الحكم بالاشتراك المعنوي ايضا
لانه لو كان موضوعا للفرد لتحقق استعمال اللفظ فيه كان اللازم تحقق استعمال اللفظ فيه ولو مرة بحيث

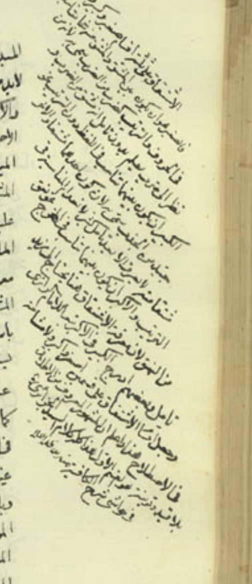
موضوعا م

لم يتحقق

لم يتحقق استعماله فيه مع كثرة البحث والتتبع وكون المعنى الحقيقي مما شانه غلبة استعمال اللفظ فيه علم انه
موضوع للقدر المشترك هذا هو الكلام فيما وجد الجامع بين المعنيين وانتفت العلاقة بينهما واما
اذا وجد العلاقة والجامع معا فيكون حكم القسم السابق فيجري هنا الاقسام المذكورة واحكامها والحل والنقل
بالنقل الا انه يجري هنا احتمال المجازية ايضا هذا هو الكلام فيما يثبت به الحقيقة من حقيقتها او مجازها
وربما يذكر امور اخر لاثبات الحقيقة وتميزها عن المجاز وهي صحة الاستفهام وصحة التقسيم وصحة الاستثناء
وليس شيء منها بشيء نعم اطراد الاستثناء يدل على الحقيقة وذلك لوجهين احدهما ان المستثنى منه مستعمل
في معناه الحقيقي الذي هو العموم كما في سائر التخصيصات المتصلة كما هو المختار وهو الذي ذهب اليه العلامة
ره في باب الاستثناء فاطراد الاستثناء يدل على ان المستعمل فيه دائما هو المعنى العام وقد عرفت سابقا ان
الاستعمال مع اتحاد المستعمل فيه دليل الحقيقة فاطراد الاستثناء يكون علامة لها باعتبار كشفه عن العلامة
التي هي الاستعمال مع وحدة المستعمل فيه وقد عرفت انه مبني على كون المستعمل فيه هو المعنى الحقيقي الذي هو
العموم كما هو المختار واما على القول بكون المستثنى منه قد استعمل في المعنى المجازي الذي هو ما عدا المستثنى
كما هو مذهب الفاضل القمي ره وغيره فلا يتم كونه علامة الحقيقة ثانيهما ان اطراد الاستثناء يكشف عن
وقوع الاستعمال في العموم بغير قرينة والاستعمال بمجرده علامة الحقيقة بيان ذلك ان الاستثناء قد يقع مع
ملاحظة اخراج المستثنى من المستثنى منه عند ذكر المستثنى منه وقد يقع على وجه البداء فيذكر المتكلم
المستثنى منه قاصدا الحكم عليه على وجه العموم ثم يبدو له بعد ذكره وتلفظه ان يخرج بعض افراده لئلا يحكم بما
عليه بما ذكره من الحكم فيعبر بالاستثناء وح يكون قد استعمل المستثنى منه في العموم بغير قرينة واطراد
الاستثناء يستلزم وقوع الاستثناء بالبداء ولو في بعض الاحيان وهو مستلزم لاستعمال اللفظ بغير قرينة
الكاشف عن كونه حقيقة فيما استعمل فيه وربما يذكر اختلاف الجموع دليلا على المجاز قال العلامة ره
في النهاية عند تعداد مميزات الحقيقة عن المجاز الثامن ان يكون الاسم قد اتفق على كونه حقيقة في
غير المسمى المذكور وجمعه يخالف جمع المسمى المذكور فيعلم انه مجاز فيه كالامر فانه يجمع بالمعنى الحقيقي
باوامر وفي الفعل بامور ~~ثم قال ره وضعفه بان اختلاف الجمع لا اشعار فيه بكونه حقيقة في احدهما~~
~~مجازا في الآخر وقد يجمع اللفظ الواحد الحقيقي اوامر وفي الفعل بامور~~ ثم قال ره وضعفه بان اختلاف
الجمع لا اشعار فيه بكونه حقيقة في احدهما مجازا في الآخر وقد يجمع اللفظ الواحد الحقيقي بجموع كثيرة
وقد يتفق الحقيقي والمجازي في الجمع انتهى والتحقيق ان اختلاف الجمع دليل الحقيقة لان المجاز
ليس مستقلا بنفسه حتى يجمع على جمع يخالف الحقيقة وانما هو تابع لها وعارض لمعناها وليس من شانه الا
تبعيتها في الجريان في استعمالها وجمعه الا على حد استعمالها جمعا ولم يقع في لغة العرب للمجاز جمع يخالف
جمع الحقيقة فحيث جمع اللفظ عند استعماله في معنى آخر على جمع غير الجمع الذي للاول علم انه قد وضع
للاخير بوضع آخر فيكون مشتركا بينهما لفظا اصل اختلفوا في انه هل يشترط في كون المشتق حقيقة بقاء

وصحة التقسيم

منهم



المبدء عند الاستعمال ام لا فيكون حقيقة مع انقضاء المبدء ايضا وقبل الخوض في تحقيق المقام لابد من رسم مقدمة الاولى ان الكلام في المقام انما هو في المشتق بالاشتقاق الصغير دون الكبير والاكبر لكون الاشتقاق حقيقة في الاول مجازا في الاخيرين وعرفوه بانه فرع وافق اصلا في معناه وحروفه الاصلية وزاد بعضهم الموافقة في ترتيب الحروف وبعضهم وقوع زيادة في المعنى فيخرج مثل الكتاب والكتب والميراث والارث فانهما بمعنى واحد وبعضهم وقوع نوع تغير في المعنى فلا يكفي مجرد الزيادة بدونه كما في المثنى والمجموع نحو مسلمان ومسلمين فان معنى ما يدل على معنا والالف والنون مثلا انما افادا زيادة تعدد عليه من دون تغير فيخرج المثنى والمجموع بالقيد المذكور وهذا الحد ينطبق على الاقسام العشرة المعروفة من الماضي والمضارع الخ ولا ينطبق على المصدر لكونهم جعلوه مشتقا منه وما اخذ الجمع الاقسام المنحرفة عنه معروفة بين كل من له شان الكلم في المسئلة لم يخالف فيه احد الا الشريف العلامة فانه جعل المصدر من جملة المشتقات ودفع عن غيره من اقسامها وانكر اشتقاق الاقسام المعروفة منه فقال بان المصدر وساير الاقسام باسرها مشتقة من مادة سارية لفظها في الفاظ الجميع ومعناها في معانيها وتمسك في ذلك بانه لابد وان يرجع معنى المشتق منه في المشتقات ومعنى المصدر ليس كذلك لانه الاحظوا فيه معنى اصداري يعتبر عنه بالفارسية بالدال او النون او التاء ولهو المحققين باخرهما وذلك المعنى لا يرجع في شيء من المشتقات كما لا يخفى على من امعن النظر في ترجمتها بتلك اللغة فهناك معنى بسيط هو مدلول المادة من حيث هي سارية في المصدر وغيره من المشتقات فاذا سرى في ضمن المصدر اضيف اليه المعنى الاصداري واذا سرى في ضمن غيره من المشتقات اضيف اليه ما يختص به تلك البنية ولذلك يقال ان الضرب مثلا باعتبار المادة موضوع لكذا وباعتبار الهيئة موضوع لكذا فالمصدر ايضا داخل في عرض تلك المباني والكل ماخوذ من المادة نعم الموضوعة للمعنى البسيط هذا ويمكن المناقشة فيه بان معنى المصدر هو ذلك المعنى البسيط الساري في ضمن المعنى الاصداري اليه انما نشأ من تجريده عن القيود المعتبرة في تلك المباني فهو لا اثر الا انه قيد يستقل بنفسه كالقيود المعتبرة فيها حتى يكون المصدر وتلك المباني في عرض واحد فهو كالتقييد بالاطلاق فانه بيان لانتفاء القيد لا انه تقييد بحسب الحقيقة لكن ذلك كلام ظاهري ودعوى لا يساعدها برهان بل الوجدان يشهد بخلافها ضرورة ان المعنى الاصداري امر ماخوذ في وضع المصدر معتبر في معناه فيكون فيها كساير الاقسام ولا يرجع معناه فيها والساري فيها اليه الا المعنى البسيط الهيولائي الذي لا عبارة له مستقلة وانما الموضوع له هو المادة المعروضة للهيئات فوضعت له في ضمنها في مثل الضاد والراء والباء في ضمن الهيئات موضوع لذلك وهو الحروف الهجائية وان كانت بنفسها غير موضوعة الا انه تعلق الوضع بها في ضمن الهيئات مما لا يعتريه ريب وبهذا نزى الاكثر يقولون ان المشتقات لها وضع باعتبارين من جهة المادة ومن جهة الهيئة ونقول ان كان المراد بالمادة هو المصدر توجه عليهم انه كان اللازم ان يسري معنى المصدر فيها وذلك معلوم الانتفاء فلابد ان يكون المادة الموضوعة هي المادة السارية في تلك الصيغة للهيئات المختلفة وبذلك يتم

المطلوب

المطلوب وليعلم ان التعريف المذكور للمشتق وان عم الاقسام باسرها الا ان محل البحث في هذه المسئلة ما عدا الافعال قطعا المقدمة الثانية في وضع المشتقات والكلام فيها من وجوه فنقول احدها ان وضعها شخصي ام نوعي ثانيها ان وضعها خاص ام عام وعلى الثاني فهل الموضوع له عام ام خاص ثالثها انها موضوعة بوضعين باعتبار المادة والصورة ام بوضع واحد اما الاول فتوضيح الكلام فيه ان الوضع ينقسم باعتبار الموضوع الى الشخصي والنوعي فان كان كليا متفق الحقيقة كرجل مثلا يسمى شخصيا وان كان كليا مختلف الحقيقة بان كان الموضوع ما كان على زنة فاعل فيندرج تحته ضارب وناصر وعالم وغيرها مما هو مختلف الحقيقة عند قياس بعضها الى بعض يسمى الوضع نوعيا واذا تقدم تفصيل والذي يهمنا في المقام انما هو بيان حال المشتقات بحسب الوضعين فنقول فيها احتمالان احدهما ان يكون موضوعة بالوضع الشخصي فيوضع ضارب لمن قام به الضرب وعالم لمن قام به العلم وناصر لمن قام به النصر وعلى هذا القياس ثانيهما ان يكون موضوعة بالوضع النوعي وهو يحتمل وجهين احدهما ان يلاحظ الموضوع على نحو العام المنطقي وبازائه العام المنطقي فيوضع ما كان على زنة فاعل لمن قام به المبدء ثانيهما ان يلاحظ الموضوع على نحو العام الاصولي فيوضع كل ما كان على زنة فاعل بازاء كل من قام به مبدؤه اما الاحتمال الاول وهو ان يكون وضعها شخصيا فهو بعيد مخالف للاصول المستلزم كثرة الاوضاع والملاحظات المستغني عنها المنفية بالاصل واما الثاني وهو ان يكون وضعها على وجه العموم المنطقي فقد ذكره الفاضل المعروف على وجه الاحتمال وربما اشعر كلامه بالميل اليه ووجه المشعر كلامه بالميل اليه واورد بعضهم بان اللازم حينئذ ان يكون من قام به المبدء مثلا موجودا في افراده من دون زيادة ونقصان وتفاوت بحسب الافراد كلها وحيث ان ذلك نعلم من ذلك ان هذا المعنى الكلي هو ما وضع بازائه ذلك الكلي وان عدم تفاوته بحسب الافراد ودوران مداره انما هو لوربط بينهما وهو الوضع لكون المعنى الموضوع له انما هو على وجه العموم الاصولي لوجهين احدهما ان المتبادر من لفظ ضارب مثلا انما هو من قام به الضرب ولا ينتقل عند سماعه الا الى المعنى المذكور ولا انتقال فيه الى معنى من قام به المبدء مطلقا الشامل لمن قام به الضرب وغيره ولو كان قد وضع ما كان على هيئة فاعل على نحو العموم المنطقي بازاء من قام به المبدء مطلقا على نحو العموم المنطقي ايضا كان من قام به الضرب من افراده وكان اللازم عند سماع لفظ ضارب مثلا ان يتحقق هناك انتقالان احدهما الى معنى من قام به المبدء مطلقا والاخر الى وجوده في ضمن من قام به الضرب وذلك معلوم الانتفاء قطعا ولا يلزم ذلك بناء على اعتبار وضعها على نحو العموم الاصولي بازاء العام الاصولي وهو كل من قام به المبدء اذ اللازم ح ان يكون كل من جزئيات الكلي الموضوع في ازاء كل من جزئيات الموضوع له على وجه التوزيع ثانيهما انه يلزم بناء على كون وضعها على وجه العموم المنطقي ان يكون استعمال مثل ضارب فيمن قام به الضرب خارجا عن عنوان الحقيقة والمجاز وهو باطل بيان الملازمة ان ضارب مثلا لم يوضع لمن قام به الضرب على تقدير جعل الموضوع هو ما كان على زنة فاعل على نحو العموم المنطقي وانما الموضوع هو

ذلك الامر العام في مقابلة معنى عام منطبق على من قام به المبدء فاستعماله في ضارب مثلا فيمن قام به الضرب
لا يكون حقيقة لعدم وضعه له وانما الموضوع امر كلي هو من افراده قد وضع بازاء معنى كلي يندرج
تحته معنى من قام به الضرب وغيره ولا مجازا لان المجاز عبارة عن كلمة مستعملة في خلاف ما وضعت له لعلاقة
بين المعنيين والمفروض انه لم يوضع ضارب مثلا بازاء استعماله فيه ولا لما يناسبه حتى يكون الاستعمال
لعلاقة بين المعنيين فلابد ان يراعى في استعماله العلاقة بين لفظ ضارب وبين الموضوع الذي
هو ما كان على زنة فاعل ويمكن كون ذلك فرد الرد فذلك امر خارج عن قانون المجاز لما تقرر من انه لابد
في استعماله من ملاحظة العلاقة بين المدلولين لا الدالين كما لا يخفى على خبير وهذا بخلاف ما لو قلنا بوضع العام
الاصولي بازاء العام الاصولي على وجه التوزيع لان الموضوع ح يكون خصوص كل فرد من افراد ما كان
على زنة فاعل بازاء خصوص من قام به مبدؤه وتلك الصيغة فيكون مثل ضارب حقيقة فيمن قام به الضرب واما الجهة
الثانية فتوضيح الكلام فيها ان الوضع باعتبار الموضوع له ينقسم الى اقسام فالكلام هنا باعتبار الموضوع له
كما ان الكلام في الجهة الاولى انما هو باعتبار الموضوع فنقول ان الواضع ان لاحظ عند الوضع معنى خاصا
ووضع اللفظ بازائه كان الوضع خاصا لخصوص المعنى الملحوظ عند الوضع والموضوع له ايضا خاصا وملحوظ
وذلك كالاعلام الشخصية وان لاحظ عند الوضع معنى عاما ووضع اللفظ بازائه كان الوضع عاما لعموم آلة الملاحظة
والموضوع له ايضا عاما وملحوظ وذلك كاسماء الاجناس وان لاحظ معنى عاما ووضع اللفظ بازاء جزئياته
المندرجة تحته كان الوضع عاما والموضوع له خاصا وملحوظ وذلك كالحروف والمبهمات والمشتقات
على مذهب المتاخرين واما القدماء فهم منكرون للوضع العام مع خصوص الموضوع له كما ان الكل منكر
لعكسه اذا تمهد لك هذا فاعلم ان المعروف من حال المشتقات ان الوضع فيها عام مع عموم الموضوع له وذهب
الى العضدي ان الوضع فيها عام مع عموم الموضوع لكن الموضوع له خاص نظرا الى انه قد وضع الواضع كل ما
كان على زنة فاعل لكل من قام به مبدؤه على وجه التوزيع فيكون الملحوظ في جانب الموضوع له عند الوضع هو
كلي من قام به المبدء مع وضع اللفظ لافراد من قام به المبدء وهي من قام به الضرب ومن قام به النصر ومن قام به
العلم على وجه التوزيع وعلى هذا القياس غيرها وليس الوضع على الوجه المذكور الا من قبيل الوضع
بالوضع العام هذا والتحقيق ان وضع المشتقات في صورة كونه شخصيا من قبيل ما وضع بالوضع العام
للمعنى العام لان الواضع لاحظ عند الوضع معنى من قام به الضرب ووضع لفظ ضارب بازائه وعلى هذا
القياس غيره من الصيغ وكذا الحال في صورة كونه نوعيا بمعنى كون الموضوع له هو العام المنطقي بازاء
المعنى العام المنطقي لانه لاحظ عند الوضع معنى من قام به المبدء مطلقا على وجه الكلية ووضع ما
كان على زنة فاعل على وجه الكلية بازائه فعلى التقديرين المذكورين لا اشكال فيما ذكرنا الاشكال
فيما لو قلنا بكونه نوعيا بمعنى وضع العام الاصولي بازاء العام الاصولي فعليه يبتنى ما ذهب اليه العضدي
من كون الوضع فيها عاما مع خصوص الموضوع له لكن الحق ان وضعها على هذا التقدير ايضا من قبيل ما وضع

بالوضع

بالوضع العام للمعنى العام وبيان ذلك يقتضي التعبير على مقدمة وهي ان من شرط الوضع العام مع خصوص الموضوع
له ان يعتبر ذلك المعنى العام وجها للافراد الخاصة وعنوانا لها كما في هذا مثلا فانه موضوع لكل من افراد
المشار اليه المذكر باعتبار كونها افرادا له وكونه عنوانا لها ووجها ولا يصح الاستعمال الا باعتبار كون المدلول
مشارا اليه ولهذا قال بعض المحققين ان مثل لفظ هذا ما يستعمل دائما في معنى واحد لكون ما هو كون
المستعمل فيه مثلا المشار اليه فيستعمل ما وضع بالوضع العام لخصوصيات الافراد في جميعها الحال واحد وعنوان
واحد معتبر في الوضع والاستعمال وقد تقدم سابقا ان ذلك وجه الفرق بينه وبين المشترك وانه لو
وضع لفظا والفاظا لمعان متعددة بتعدادها وتعسر تفصيلها اجمل في الوضع بادراجها تحت كلي لكونه لم يكن
الوضع من حيث اعتبار ذلك المعنى فيها لم يكن ذلك من قبيل ما وضع بوضع عام لمعان خاصة وانما يكون
ذلك من قبيل وضع المشترك ان كان اللفظ واحدا ومن قبيل وضع الالفاظ المتباينة ان كان اللفظ متعددا
غاية الامر انه اجمل فيه لتعذر التفصيل او تعسره ثم نقول انه لو وضع المشتقات ايضا من ذلك القبيل ضرورة ان
وضع لفظ ضارب لمن قام به الضرب وما اشتمله فيه ليس لجامع معنى من قام به المبدء مطلقا على وجه الكلية والا
كان اللازم ان يتحقق هناك انتقالان وقد تقدم انه خلاف ما يتبادر من اللفظ اذ المتبادر من لفظ
ضارب مثلا الا معنى من قام به الضرب فيكون وضع كل ما كان على زنة فاعل بازائه كل من قام به مبدؤه
من قبيل الاجمال في الوضع القائم مقام اوضاع متعددة متعلقة بالفاظ متباينة من جهة تعذر
التفصيل فيؤول الامر الى انه وضع ضارب لمن قام به الضرب وناصر لمن قام به النصر وعالم لمن قام به العلم
وهكذا ولاريب ان معنى من قام به الضرب وامثاله معنى عام لوحظ عند الوضع ووضع اللفظ بازائه
فيكون من قبيل ما وضع بالوضع العام للمعنى العام لا غير واما الجهة الثالثة فتفصيل المقال فيها ان
منهم من ذكر ان للمشتقات وضعين باعتبار المادة والصورة وانكر ذلك بعض المحققين فقال ان الواضع
انما وضع المجموع الملتئم من المادة والهيئة بوضع واحد والمعروف بينهم هو الاول واحتجوا لذلك بانا نرى
قطعا انه اذا استعمل دافق مثلا بمعنى المدفوق كان مجازا باعتبار الصورة حقيقة باعتبار المادة وانه
لو استعمل قاتل مثلا بمعنى الضارب ضربا شديدا كان مجازا باعتبار المادة حقيقة باعتبار الهيئة و
ليس ذلك الا لكون كل منهما موضوعا بوضع مستقل والذي يترجح في النظر انما هو ما ذكره ذلك المحقق و
ذلك لان القول بتعلق الوضع بالمادة على الاستقلال والهيئة كذلك يتصور على وجهين احدهما ان يكون
المراد بوضع المادة وضع المصدر ويكون وضع المشتقات عبارة عن وضع هيئاتها فيكون المراد بوضع
الهيئة وضعها وهذا الوجه تم على مذهب الاكثر من القول بكون المصدر هو المشتق منه ثانيهما ان يكون
المراد بوضعها وضع المادة السارية في المشتقات في ضمن كل منها للمعنى الحدثي والهيئة
للمعنى الاصداري وعلى هذا القياس غيره من المشتقات وهذا الوجه انما يتم على مذهب شريف العلماء
ره وقد عرفت ثم نقول ان القائل بتعدد وضع الهيئة والمادة ان كان يقول بوضع المادة للمعنى الحدثي

في المصدر ووضع المادة
المعنى الحدثي م

مما لاحظ مع خلية هيئة المصدر في ذلك كما هو مقتضى قول الاكثر اختياره تعيد زوالها وتغير صيغة
المصدر الى غيره كالماضي واسم الفاعل مثلا لتغير الموضوع وبزوال ظلاله من وضع المادة ثانيا لان
الموضوع انما هو المادة باعتبار كونها معروضة لهيئة المصدر ولا شك انها بالاعتبار المذكور غيرها
باعتبار كونها معروضة لهيئة اسم الفاعل فلا بد لها من وضع اخر وضمنها او هكذا فيتعدد وضعها بتعدد
المتصرفات وذلك خلاف ما قصدوه من تعلق وضع واحد بها لا غير وان كان يقول بوضع المادة للمعنى
الحدثي مع قطع النظر عن هيئة المصدر كما هو مقتضى الوجه الثاني فان كان يقول بوضعها ايضا مع قطع
النظر عن سائر الهيئات ايضا اعترض عليه انه يلزم ان يفيد مثل ضرب بكسر اوله وفتح ثانيه وضم ثالثه المعنى
الحدثي ايضا وذلك مما يأبى عنه البداهة بلا ضرورة وان كان يقول بوضعها لذلك مع لحاظ الهيئة في الجملة
فلا بد من لحاظ قدر جامع بين الهيئات الموضوعة حتى يتم وضع المادة في ضمنها اجمالا ومن البين
انتفاؤه اذ لا مشترك معنوي بين هيئة ضرب وضارب وامثالها وهو ظاهر وان كان يقول بوضعها
في ضمن كل من الهيئات تفصيلا توجه عليه امران احدهما تعدد وضع المادة المنافي لغرضه وثانيهما كون
وضع المشتقات شخصيا مع انه لم يقل به الخصم ولا غيره وذلك لان صيرورة وضعها نوعيا انما جاءت
من عدم ملاحظة المواد بخصوصها من جهة التعذر او التعسر فالترديد بوضع ما كان على زنة فاعل مثلا لمن
قام به المبدء وبعد ملاحظة المواد في ضمن كل من الهيئات بخصوصها فلا وجه الا التزام بالوضع النوعي فيكون
خصوص ضارب في قاتل وناصر ومضروب ومقتول ومنصور وامثالها موضوعة بالوضع الشخصي فالحق ما
ذكره ذلك المحقق من وضع الصيغ المشتقة من المادة والهيئة لمعانيها من دون انفكاك في وضع احد الامرين
عن الاخر غاية الامر ان هناك مدلولين يستند احدهما الى المادة والاخر الى الهيئة وذلك لما علم من كون
المناط في الوضع والافادة خصوص احد المعنيين نشأ منهما ويكشف عن التعبير بوضع لفظ ضارب لمن قام به الضرب
او وضع ما كان على زنة فاعل لمن قام به مبدؤه فافهم المقدمة الثالثة في تحرير محل النزاع والكلام فيه يقع
من جهات الاولى ان النزاع في اشتراط بقاء المبدء او الاكتفاء بمجرد قيامه بالذات فيما انقضى عنه
النسبة هل يختص بالمشتقات ام يعمها والجوامد وذكر المشتق في عنوان البحث من باب المثال الظاهر من
كلمات الاصوليين الاول فلا يسمى الخل بعد انقلابه خمرا خلا على سبيل الحقيقة وكذا العكس ومثل الزوج
والزوجة مثلا فلا يسميان بعد انفساخ عقد النكاح بهما ولا نزاع في ذلك بل الكل متفقون في الجوامد على
اشتراط البقاء ويشهد بذلك ظاهر عنوانهم من جهة تخصيص المشتق واستدلال بعض القائلين باشتراط
بقاء المبدء بانه لو كان اطلاق المشتق على ما انقضى عنه المبدء حقيقة لزم ان يسمى الخمر بعد انقلابها
خلا خمرا والتالي باطل فكذا المقدم ووجه الشهادة انه قاس حال المشتق بالجوامد ولولا كون حكمها
مسلما لم يكن وجه للقياس ويظهر من بعض العلماء جريان النزاع فيها ايضا وذلك لان العلامة ره ذكر
في القواعد انه لو كان لرجل ثلث زوجات اثنتان منها كبيرتان مدخول بهما والاخرى صغيرة فارضعتها

احدى

احدى الكبيرتين حرمت المرضعة والرضيعة اما الثانية فلكونها بنتا لزوجته المدخول بها واما
الاولى فلكونها اما لزوجته والام تحرم بمجرد العقد على البنت ثم ان الكبيرة الاخرى لو ارضعت الصغيرة
بعد انفساخ نكاحها حرمت ايضا عند الاكثر وعلل فخر المحققين بان الكبيرة صارت ام الزوجة
فهو مبني على عدم اشتراط بقاء المبدء عند اكثر الامامية ويستفاد من التعليل عموم النزاع للجوامد ايضا لان
حقيقة الامر ترجع الى تسمية ما كانت زوجة سابقا زوجة بالفعل والظاهر ان لفظ الزوجة
من الجوامد والتعليل مبني على تعميم النزاع بالنسبة اليها والقول بان المشتق في عنوان البحث من باب
المثال هذا والتحقيق ان النزاع المحرر في المشتق وهو انه هل يلزم في كون المشتق حقيقة تلبس الذات
بالمبدء في حال التلبس ام يكفي مجرد قيامه بها ولو في زمان سابق على تلك الحال لا يجري في الجوامد
بل لا يعقل جريانه فيها لانه لا بد في جريانه من ان يكون ذات ومعنى حدثي ينسب اليها حتى يجري الكلام
في انه يشترط في نسبة المبدء الى الذات وجود المبدء فيها بالفعل ام لا ومن الواضح ان المعنى الحدثي والنسبة
مفقودان في الجوامد وانما هي موضوعة للذات وهي معنى بسيط كما يظهر ذلك بملاحظة معنى رجل ونحوه
عند ترجمته بغير العربية من اللغات فلا يفهم الا معنى بسيط هو عنوان ولا يفهم منه ذات ثبت له الرجولية
مثلا كيف والرجولية وامثالها اما وصف منتزع موقوف على وضع الرجل لمعناه او ما لم يكن لم ينشأ الانتزاع
فلو اعتبر في الوضع لزم توقفه عليه وهو مستلزم للدور فان قلت ان معنى الرجل ونحوه او صار حقيقة
سابقة على الوضع من كونه من افراد الانسان والضاحك مثلا او كونه مغايرا للحجر والشجر ونحو ذلك
فلا تخلو معاني الجوامد ايضا من معان وصفية يصح نسبتها الى الذوات فيصح تحرير النزاع فيها قلت نعم
ولكن ذلك مما لا يفيد في جريان النزاع فيها بتلك الاعتبارات ايضا لان تلك المعاني مما لم يلاحظ
في وضع اللفظ للذوات فلا مبدء هناك يتصف الذات به بالفعل او لا يتصف ويمكن توجيه ما ذكره فخر المحققين
من صيرورة الكبيرة المرضعة اما للزوجة باعتبار ان الرضيعة كانت زوجة وبناء ذلك على عدم
اشتراط بقاء المبدء في المشتق بان مناط التحريم ومستنده ناظر الى قوله تعالى وامهات نسائكم المشتمل
على النسبة الاضافية التي هي في حكم نسبة المبدء الى الذات في المشتق فيجري فيها ما يجري فيه فهكذا
قال بعض من تأخر واقول ليس المراد بالنسبة الاضافية في اضافة الامهات الى النساء حتى يرد عليه ان النسبة
الاضافية بالنسبة الى المرضعة الثانية ليست من قبيل المنقضي بل هي قد حدثت بعد حدوث الارضاع
والمنقضي في المقام انما هو اتصاف الصغيرة بالزوجية فانه قد زال بارضاع الكبيرة الاولى لها
فلا مساس لهذا التوجيه بالمقام وانما المراد ما في اضافة النساء الى ضمير جمع المخاطب وذلك
النسبة تقتضي بخصوصها النسبة الاضافية بين الامهات والنساء ولكن مع ذلك اقول ان الاولى في المقام
ان الجوامد على قسمين منها ما لا يتوهم فيه اتصال المشتق ومنها ما بمعنى المشتق كالاسد بمعنى الشجاع وان
القسم الثاني حكمه حكم المشتق في جريان النزاع فيه ضرورة ان مناط جريان النزاع في المشتق ليس هو حيث

اقتطاعه من اصل وانما المناط هو اشتماله على معنى حدث هو صفة لذات وهذا المعنى موجود
في هذا القسم ويشتمل بعض ما ذكرنا من قول ابن مالك وعامل ضمن معنى الفعل لا حروفه مؤخرا بحلا
كتلك ليت ولعل وندر نحو سعيد مستقرا في هجر فتدبر ولو فرع خروج هذا القسم من نظام الكلام
في الموضع حكاما فانهم قد تبين مما ذكرنا انه لا يجري النزاع في المشتق ايضا على القول بكون معناه امرا
بسيطا هو عنوان الذات بان يكون معنى ضارب هو ما يعبر عنه بالفارسية بزننده لا ذات ثبت
لها الضرب على ما ذكره بعض المحققين بل لا يجري النزاع الا بناء على القول بان معناه ذات ثبت لها
الضرب لصحة ان يقال هل يشترط في اتصاف الذات بالمبدأ تلبسها به حال النسبة ام لا ويجب
من صاحب الفصول ره حيث اجرى النزاع في المسئلة كما يظهر من قوله بالتفصيل بين المتعدي واللازم
مع كونه ممن يرى ان المشتق ليس الا معنى بسيطا هذا ولكن الانصاف انه يجري النزاع غير منوط بالقول
بالتركيب بل مناط جريانه انما هو تحقق وصف يراد انطباقه على ذات ويكون هناك نسبة بين
الوصف والموصوف فما اقتضى التلبس بذلك الوصف في الزمان الذي اعتبر فيه النسبة وهذا المعنى موجود
على القول بالبساطة ايضا وغاية ما هناك من الفرق بين القول بالبساطة وبين القول بالتركيب هو
ان الذات ماخوذة في مفهوم المشتق على الثاني دون الاول وذلك لا يصلح فارقا بينهما بجريان النزاع
على الثاني دون الاول فانهم اتفقوا ان المراد بالحال او الاستقبال او الماضي في قولهم المشتق حقيقة
في الحال انما هو مجاز في الاستقبال كذلك تختلف فيه بالنسبة الى الماضي ما دام لا بد من بيانها
حتى يتبين محل النزاع ويحرر محل النزاع تارة يحقق بتنصيص اهل الفن واخرى بادلة الاقوال
ثم انه ينبغي عنوان البحث ورابعة بثمرات المسئلة وخامسة بامثلة الباب كما يحتج به بعضهم
على كون النزاع في حال النطق بتمثيل بعض للاستقبال الذي يصح المشتق بالمجازية عند الاستعمال فيه
بقوله ضارب غدا ولم يف شيء منها فلا بد من تحرير البحث على الوجوه المحتملة فيه وتطبيق الادلة عليها
وتحقيق الحق بحسب كل من الاحتمالات وقد اضطربت كلمات القوم في محل النزاع فنقول محل النزاع وحيث
شاء الكلام على هذا المنوال فلا بد من ضبط موارد استعمالات المشتق وملاحظة ان محل كلامهم منها ما هو
فنقول قد يطلق المشتق ويراد منه حال النطق وهو يتصور على وجوه اربعة احدها ان يؤخذ زمان الحال
في مفهومه بان يستعمل في اثبات المبدأ لمن قام به في زمان النطق فيكون ضارب مثلا بمعنى
الضرب ثابت له الان ثانيها ان لا يؤخذ الزمان في مفهومه بل يراد ثبوت المبدأ الخاص الواقع
في زمان الحال لمن قام به فيكون مفهوم القائل زيد ضارب تلبسه بخصوص الضرب الواقع في زمان
الحال ويكون نظره الى اثبات الضرب لزيد من دون ادراج الزمان في مفهوم اللفظ فالزمان
من جملة المشخصات والمراد من وصف زيد بالضرب وصفه بالضرب المتشخص بان المراد اعتبار الزمان
في مفهومه وذلك كما لو كان المقصود وصفه بالضرب المتشخص بما عدا الزمان من المشخصات فان الوصف به

انما يكون بالاتصاف بالضرب الخاص لا بكونه في مكان كذا او تشخصه بغيره من المشخصات الداخلة في
مفهوم اللفظ ثالثها ان يستعمل في معناه على وجه الكلية ويراد كون التلبس في الحال من القرينة الخارجية
كما تستعمل الفاظ الكليات في معانيها لا بقصد خصوصية من اللفظ بل من الخارج فيستعمل ضارب
مثلا فيمن قام به الضرب ويراد كون قيام الضرب في زمان الحال من القرينة رابعها ان يقيد ضارب
مثلا بزمان الحال ثم يحمل على من قام به كما في قولنا زيد ضارب الآن حيث جعل الآن قيدا لضارب
ثم نسبته المقيدة به والفرق بينه وبين الاول ان زمان الحال هناك يعتبر قيدا للنسبة وهيهنا يعتبر قيدا
للمحمول وان شئت توضيحا لذلك في الجملة فنعتبر بقولك زيد مضروب الآن مثلا هذا وقد يطلق المشتق
ويراد منه الماضي في مفهومه شطرا او شرطا ثانيها ان يستعمل فيما انقضى عنه المبدأ بعلاقة الكون
فيقول زيد ضارب حال انقضاء الضرب لكن بلحاظ كونه ضاربا سابقا ثالثها ان لا يؤخذ الزمان
في مفهومه بل يراد ثبوت المبدأ الخاص الواقع في الماضي لمن قام به فيكون وصفه لزيد بالضرب باعتبار
تلبسه بالضرب الخاص المتشخص بوقوعه في الزمان من دون اعتبار الزمان في مفهومه بل المعتبر مجرد
اتصافه بالضرب المتشخص فيما الخارج لا غير كما عرفت في الوجه الثاني من وجوه ارادة الحال من المشتق رابعها
ان يراد بالمشتق من قام به المبدأ لا بقصد خصوصية من اللفظ ويراد وقوعه في الماضي من القرينة الخارجية
من اللفظ كالقسم الثالث من الاقسام الاربعة السابقة خامسها ان يعتبر الزمان الماضي قيدا للمحمول
ثم نسبته المقيد الى موضوعه كالقسم الرابع من الاقسام السابقة بعينها الا ان الزمان الملحوظ حال المشتق
ثم ان الاستعمال بعلاقة الكون من هذه الاقسام من الاقسام الاربعة لا يعتبر بعينها الا ان الزمان الملحوظ
حال المشتق بالقياس اليه هناك هو الحال وهيهنا الماضي وقد يطلق ويراد منه المستقبل ويتصور
على وجوه خمسة هي بعينها الاوجه الخمسة المتصورة في سابقه الا انه يتبدل الماضي بالاستقبال وعلاقة
الكون بعلاقة الاول فجملة الوجوه اربعة عشر وجها خمسة للمستقبل وخمسة للماضي واربعة للحال
وخامس عشرها ان يستعمل في القدر الجامع بين الماضي والحال وهو خروج المبدأ من العدم الى الوجود
وسادس عشرها ان يستعمل في القدر الجامع بين الحال والاستقبال وهو ان يصدر منه الفعل في الجملة
بمعنى صلاحيته للوقوع في الحال والاستقبال وسابع عشرها ان يستعمل في معنى التلبس بالمبدأ
في الجملة الصالح لقيام المبدأ به في الحال او الاستقبال او الماضي فيستعمل ضارب مثلا في معنى من شأنه
الضرب في الجملة اذا عرفت ذلك فنقول انما استعمل على وجه اخذ الزمان في مفهومه فهو مجاز
حتى لو اخذ حال النطق فيه وذلك لاتفاق علماء الاصول والعربية على ان الاسم مشتقا كان ام
جامدا مما لم يؤخذ الزمان في وضعه فمع ادراج الزمان في مفهومه يلزم ادخال ما لم يؤخذ فيه
وضعه في المفهوم وقد ان ذلك يستلزم التجوز ولا ينافي ذلك ما ذكره النحاة من ان اسم الفاعل
المعتبر في عمله ان يكون بمعنى الحال او الاستقبال فلو كان بمعنى الماضي لم يعمل من حيث ان ظاهره

تشخصا

ان الزمان ماخوذ في اسم الفاعل ووجه عدم المنافاة ان مرادهم بما ذكروه انما هو ما اذا كان الزمان
ظرفا فقط لو ان نسبة المبدء الى الذات كان ظرفها وتشخصها هو زمان الحال او الاستقبال
عمل اسم الفاعل والا فلا وح فلا يكون كلامهم على كون الزمان ماخوذا في اسم الفاعل وذكر بعض المحققين من
النحاة ان ما ذكروه في باب اعمال اسم الفاعل مناف لما ذكروه في تقسيم الكلمة من عدم اقتران الاسم بالزمان
وهذا موافق لما ذكره الاصوليون فيكون ما ذكره النحاة في باب اعمال اسم الفاعل على تقديره منافيا لما
ذكره الاصوليون هنا لكنه اجاب بان المراد من عدم اقتران الاسم بالزمان هو عدم اقترانه وضعا
ما اقتران اسم الفاعل به انما هو بالعرض ولعله اراد بكون اقترانه بالعرض انه اشتهر استعماله مجازا فيما
اخذ فيه الزمان او انه حدث نقل عرفا ويمكن ان يكون مراده ما ذكرناه من كون الزمان ظرفا وتشخصا
لكن لا يبقى بعبارته فحملها عليه بعيد كما ان تحقق اشتهار استعماله مجازا فيما ادرج فيه الزمان او نقله
اليه عرفا ابعد والوجه ما ذكرناه وبالجملة لا اشكال في كون المشتق مجازا لو استعمل فيما تضمن الزمان
كما لا ريب في كونه مجازا لو استعمل بعلاقة الكون او الاول وذلك لان المقصود اثبات المبدء للموضوع ثم يستعمل
به ووصفه به في حال النسبة باعتبار انه كان متصفا به قبله او باعتبار انه يتصف به بعد ذلك فقد
المشتق في غير المتصف بالمبدء في زمان يراد اثباته له وهو ظ انما الكلام فيما اعتبر الزمان تشخصا وظرفا
فنقول لو استعمل المشتق باعتبار كون حال النطق وحال التلبس ظرفين للنسبة بان يتحد حال التلبس وحال
النطق وحال النسبة فلا ريب في كونه حقيقة انما الكلام في كونه حقيقة مخصصة وذلك لو قلنا بان المناط
في كون استعمال المشتق حقيقة كون حال النطق ظرفا للنسبة او من جملة افراد الحقيقة وذلك ان قلنا
بان المناط هو ان يكون حال التلبس ظرفا للنسبة وظاهر انه يمكن ان يتحد بالاستقبال والماضي ايضا
فلو اتحد فيهما بحال النطق فهو من جملة ما يتحقق في ضمنه الحقيقة والظاهر انه لا عبرة بحال النطق عندهم
تلبس هو المناط في كون المشتق حقيقة والا لزم ان يكون مثل كان زيد قائما فقعد او سيجيء غلام يحتمل
غير التلبس في حال النطق كما هو الحال في اكثر موارد الاستعمال مجازا ودون الالتزام به خرط القتاد
حيث لم يتحد حال النطق كون ما اتحد فيه زمان النسبة وزمان التلبس حقيقة عندهم وهل هو حقيقة
مخصصة بمعنى ان المدار في كون المشتق حقيقة هو حال التلبس ام هو من افراد الحقيقة فلا يكون المدار
فيه هو مجرد صدق النسبة سواء اقترن بزمان التلبس ام لا فيؤول الكلام في محل النزاع الى انه هل
يشترط في كون المشتق حقيقة التلبس ام يكفي مجرد قيام المبدء بالذات وهو القدر المشترك بين الماضي و
الحال من الاقسام ثم قال الاشارة ان استعمال المشتق فيما انقضى عنه المبدء باعتبار قيام المبدء به
حقيقة ويكون مجازا فيما لم يتحقق قيامه به كما في المستقبل ومن قال بالاول قال بانه مجاز فيما انقضى عنه
المبدء حال النسبة وحقيقة فيما تلبس به حال النسبة في اي زمان كان فهذا هو محل النزاع ومنهم من زعم ان
مرادهم بالحال هو حال النطق واستشهد على ذلك بوجهين احدهما ما مثل به بعضهم لكونه مجازا في الاستقبال

من قولنا

من قولنا زيد ضارب غدا وذلك لانه لو كان مناط الحقيقة عندهم هو حال التلبس فهو لا ينافي كون
زمان النسبة هو الاستقبال حتى يخرج اللفظ عن موضوعه ويصير بذلك مجازا وانما المنافي له هو
حال النطق والتجوز لانه على هذا التقدير وقرائن التعيين بقوله غدا كما يحتمل ان يكون ظرفا
لزمان النسبة كذلك يحتمل ان يكون قرينة على التجوز بادراج زمان في مفهومه او قرينة على الاستعمال
بعلاقة الاول او قيدا للمحمول فالاول والاخير وان لم يستلزما التجوز لكن بناء على اعتبار حال التلبس
لكن الثاني والثالث مستلزمان له فيحتمل ان يكونا هما المراد مع ان المثل يمكن ان يكون قد غفل
عن احتمال المثال وظهوره في كون قوله غدا ظرفا للنسبة فالتزم به عن غير روية ومراده الاستقبال
بعد التلبس وثانيهما اخذ بعض هؤلاء الفرق حال النطق في العنوان ويمكن توجيهه بوجهين احدهما انهم
مثلوا بقولهم زيد قائم ونحوه من الجمل الخبرية ونسبة المشتق وان كان من شانها الاقتران بحال التلبس
الا ان النسبة الخبرية ظاهرة في حال النطق وقد اقترن حال التلبس في المثال به فحال النطق وحال التلبس
في مثل المفروض عبارتان عن امر واحد فعبر بحال النطق لتعين الخصوصية لو انحلت المسالة التلبس
وثانيهما ان المراد بحال النطق هو حال الاطلاق بمعنى ان حال الاطلاق الظاهر الاطلاق وليس الا حال
التلبس الثالث ان جميع المشتقات مندرج في عنوان النزاع او يختص الكلام ببعضها دون بعض
فنقول لا ريب في خروج الافعال عنه بمعنى ان الكل متفقون على ان كلا منها حقيقة بحسب
الوضع واشتمالها على الزمان مجاز كما انه لا شبهة في كون اسم الفاعل داخلا في محل النزاع وما
اسماء الزمان والمكان والآلة فالظاهر خروجها عن عنوان البحث وان كان ضوء محل النزاع
فيها ممكنا لظاهر اتفاقهم على انه يكفي في اطلاق المضروب المقتل واشتمالها على الزمان والمكان
مجرد وقوع المبدء فيهما وكذا الحال في مضراب والتاء من اسماء الالة فيكفي مجرد وضع المسد به ولا
يشترط التلبس ومما قيل بان اسم المفعول ايضا خارج عن محل النزاع بمعنى ان الكل متفقون على
انه يكفي في اطلاقه مجرد وقوع المبدء على الذات ولا يشترط التلبس وكذا الصفة المشبهة
واسم التفضيل خارجان عنه بمعنى ان الجميع متفقون على انه يشترط فيهما التلبس ولا يكفي مجرد التلبس
ولكن الظاهر ان هذه الثلاثة مما اندرج في عنوان النزاع بينهم وان كان الخلاف فيها اضعف
بالنسبة الى اسم الفاعل ويشهد له دخول اسم المفعول بخصوصه في المتنازع ذكرهم الطاهرة بالماء المسخن
بالشمس بعلية والجارية بمنزلة المتنازع ثم ان ما دخل في عنوان النزاع هل يدخل فيه جميع مسائله
وافراده او يختص النزاع ببعضها دون بعض فيه خلاف من جملتهم وقع في وجه شيخنا البهائي ما
حكي عن التفتازاني من ان النزاع في اسم الفاعل الذي بمعنى الحدوث لا في مثل المؤمن والكافر
والنائم واليقظان والحلو والحامض والحر والعبد ونحو ذلك مما يعتبر في بعضها الاتصاف به مع عدم
جريان المنافي وفي بعضها الاتصاف بالفعل النسبة ومنها ما ذكره الشهيد الثاني في تمهيد القواعد

اما ان الاول لا يستلزم التجوز فلكون حقيقة
فوجه ظاهر ينتفي التلبس فيه زمان
واما ان الاخير لا يستلزم لان المقصود اثبات
كونه متلبسا به الآن ومعنى الوصف به هو
ثابت له في الحال فيكون متلبسا به لكونه حقيقة
فافهم منه عفي عنه

علیه

مواضع حصول النزاع بما اذا لم يطرء على المحل ضد وجودي للوصف الزائل واما لو طرء فلا كلام في عدم صدق
المشتق على سبيل الحقيقة وبكونه مجازا وحكى عن الرازي في المحصول دعوى الاتفاق على المجازية
ومنها تخصيص النزاع بما اذا كان محكوما به واما اذا كان محكوما عليه فلا كلام في صدقه مع الزوال و
هذا التخصيص يظهر من التمهيد للشهيد الثاني في تمهيد القواعد وحكى عن الاسنوي والغزالي والتخصيص
يظهر من التمهيد الثاني الأكثر من جانب القائل باشتراط البقاء كما ان الاولين من جانب القائلين بعدمه
وضعف جميع التقييدات والاطلاق كلماتهم في المسألة ولبس الحال فيها على ما ذكره الفاضل القمي من ان مبادي المشتقات
من الجانب الطرفين في مقام الحجة عن رد شبهة خصم الرازي ان مبادي المشتقات قد يكون ملكة
وقد يكون حرفة وقد يكون حالا والمراد بما هو اعم بما كان صفة كالحسن وضلالة ثم الذات غير
متجاوز عنها كالقيام او متجاوزا الى الغير كالضرب وقد يجتمع اثنان منها في مورد كما في لفظ الكاتب
فانه يستعمل بمعنى صاحب ملكة وصاحب الحرفة وقد يجتمع الثلاثة كما في لفظ الكاتب فانه يستعمل بمعنى الكاتب
بالفعل وقد يستعمل فيمن له ملكة الكتابة وقد يستعمل فيمن له هذه الحرفة والنسبة بين الحال وبين كل
من الملكة والحرفة بحسب الصدق هي التباين فلا يصح حمله على شيء منهما ولا يقال الكاتب على من هو
مشتغل بالكتابة من حيث انه فعلا بتحقق القوة فيه بل من جهة تحقق الفعل والحال حيثية كونه صاحب
ملكة او حرفة تباين حيثية كونه صاحب الفعل والنسبة بين الملكة والحرفة عموم من وجه لتحقق الاولى
في الفقيه دون الثانية وتحقق الثانية في مثل الحطاب دون ابتداء بعض الحرفة دون الاولى واجتماعهما
في مثل البناء فان حيثية كونه صاحب حرفة هي حيثية كونه صاحب الملكة هذا والغرض فيما نحن فيه ان الاقسام
الثلاثة وهي ما لو كان المبدء ملكة او حرفة او فعلا لا داخلة في محل النزاع وربما يتخيل ان ما كان المبدء
فيه ملكة خارج عن محل النزاع نظرا الى ان الملكة غير قابلة للانقضاء والزوال فلا يكن تعقل
على اعتبار التلبس فيها والكلام لا وجه له لان انقضاء كل مبدء بحسبه فانقضاء الملكة عبارة عن زوال
القوة النفسانية وانقضاء الحرفة عبارة عن الاعراض الطويل عنها وانقضاء الحال عبارة عن ترك
الاشتغال به او زوال الصفة فيتصور النزاع في الجميع ثم ان استعمال المشتق في المعنى الحالي مما لا كلام
في كونه على سبيل الحقيقة ولو بانه على طبق ما وضع له المبدء وانما الكلام في استعماله في معنى الملكة او الحرفة
فهل المشتق حقيقة من تلك الجهة او مجاز وعلى كل من التقديرين فهل يتصف بالحقيقة او المجاز باعتبار
المادة او باعتبار الهيئة احتمالات اربعة ولكن الاقوال ثلاثة احدها انه حقيقة في كل من الملكة والحرفة
باعتبار المادة بمعنى ان المادة في المشتق حقيقة عرفية في احدهما بحيث صار مشتركا بينه وبين الحال
وان كانت بحسب اللغة مختصة بالثاني ثانيها انه مجاز في كل منهما باعتبار المادة من حيث انها موضوعة لغة
للحال وقد اريد بها الملكة واستعملت فيها بالعلاقة فيكون مجازا ثالثها انه حقيقة في كل منهما باعتبار
الهيئة بحسب اللغة بمعنى ان المشتق قد وضع لمن تلبس تارة ولغيره اخرى ولكن اذا كان اتصاف الذات بالمبدء

اكثريا

اكثريا فهذا القائل لا يقول بوضع المشتق لصاحب الملكة بل نقول ان له وضعين في اللغة باعتبار الهيئة
احدهما المتلبس وذلك في غير ما قالوا بانه لصاحب الملكة والاخر لمن قام به المبدء وذلك فيما قالوا انه لصاحب
الملكة والحرفة كان اتصاف الذات بالمبدء اكثريا ثم لا يشترط التلبس بل يكفي الاكثرية وليس المشتق
عنده موضوعا لصاحب الملكة وانما هو موضوع لصاحب الحال ولكنه يقول انه لما كان اتصافه التلبس اكثريا
اكتفى فيه بمجرد القيام وهذا ما ذهب اليه الفاضل التوني رحمه الله من ان اطلاق المشتق باعتبار الماضي
حقيقة ان كان اتصاف الذات بالمبدء اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدء مضمحلا في جنب الاتصاف و
لم يكن الذات معرضا عن المبدء وراغبا عنه سواء كان المشتق محكوما عليه او به وسواء طرء الضد الوجودي
ام لا لانهم يطلقون المشتقات على المعنى المذكور من دون نصب قرينة كالكاتب والخياط والقاري
والمتعلم والمعلم ونحوها ولو كان المحل متصفا بالضد الوجودي كالنوم ونحوه والقول بان الالفاظ
المذكورة موضوعة للملكات في هذه الافعال مما يأبى عنه الطبع السليم في اكثر الامثلة وغير موافق لمعنى مبادئها
على ما في كتب اللغة انتهى ولكن الحق ان القول الاخير يدفعه التبادر والاستعمال العرفية لان ما يتبادر
استعمال المشتق على نحو الحقيقة فيمن هو صاحب الفعل كثيرا والمفهوم مما هو محل الكلام من الامثلة عندهم
ليس الا معنى الملكة او الحرفة لاصاحب الفعل كثيرا فليس معنى الخياط عندهم من يكون من الخياطة بل بمعناه
صاحب الملكة او الحرفة وهو ظاهر فهذا القول مما يتخير المحصل فيبقى الاولان ويترجح نقول بالاول منهما
فيبعده ان احدهما نحا القوة المشتق المشتق في المعنى فوقوع النقل بالنسبة الى كثير نحو كاتب بمعنى
الحال الى معنى الملكة مع عدم النقل في المصدر مما هو بعيد غاية البعد ومخالف للاصل الذي هو تطابق
المشتق والمشتق منه وثانيهما ان اللفظ الثاني بعضها ببعض لانه يلزم استعماله كاتب فيمن له ملكة الكتابة مع
عدم صحة استعماله كتب بمعنى صار ذا ملكة الكتابة مع عدم صحة استعمال كتب بمعنى صار ذا ملكة الكتابة وكل هذا
الفاسد ولهذا لو جعين ذهب الى ان المشتق باعتبار المادة مجاز في معنى الملكة ولكن الحق انه لا بد
من الالتزام بمرتبة حقيقة عرفية في معنى الملكة لتبادرها وعدم استنكار مما من ان المجاز لا يخلو
منافرة واستنكار والاصل فيه عدم تغير الدليل فالحق هو القول الاول المقدم لوجاهته في ما سبق الاصل
بالنسبة الى القول بان المشتق حقيقة فيمن تلبس بالمبدء والقول بانه حقيقة فيمن قام به فيقول بعوض
انتفاء عدم وضعه لمن تلبس بالمبدء معارض باصالة عدم وضعه لمن قام به فلا اصل يعول عليه في
المقام الا اصالة التوقف كما هو الحال كلما شك في شيء من اللغات ومقتضى ذلك الرجوع الى الاصول
العملية في الموارد المخصوصة وهي مما يختلف بحسبها وربما يتوهم ان في المقام اصلا واردا على اصالة
التوقف فيلزم التعويل عليه وبيان ذلك ان الخلاف المشتق قد استعمل فيما انقضى عنه المبدء تارة كما في
قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين على حسب ما روي في تفسيره عن اهل العصمة سلام الله عليهم من الاستدلال
به على عدم خلافة المتخلفين لتلبسهم بكونهم كفارا قبل بعثة النبي ص والى ظلم اشد من الكفر ونحوه

تلبس بالمبدء اخرى وعلى هذا فيلزم الامرين القول بوضع المشتق لخصوص من تلبس بالمبدء فيكون مجازا
فيمن انقضى عنه وبين القول بوضعه للقدر المشترك بينهما ومن المقرر في محله انه اذا دار الامر بين الاشتراك
المعنوي والمجاز وعلى هذا فالقول بوضعه لمن قام به المبدء موافق للاصل الذي هو الحكم بتقديم المعنوي
وقد اورد عليه بان الحكم بتقديم الاشتراك المعنوي مختص بما اذا دار الامر بين المطلق والمقيد كما
كما لو شك في وضع اللفظ للرقبة او الرقبة المؤمنة ولا يحكم به اذا دار الامر بين الكلي والفرد كما لو شك في وضع
لفظ للانسان او لزيد وذلك لان مستند ذلك الاصل اما ان يكون هو الغلبة ولا يسلم تحققها الا في
المطلق والمقيد او الاصل والاحراز لان الشك بين وضع اللفظ للكلي او الفرد لان اصالة عدم وضع اللفظ
لزيد يعارضه اصالة عدم وضعه للانسان اذ ليس هناك قدر متيقن يدفع ما عداه بالاصل فهما من قبيل
المتباينين ثم يمكن اجراؤه في المطلق والمقيد بتقريب ان المطلق هو القدر المتيقن واعتبار القيد
زايد مشكوك فيه والاصل عدمه وقد تمسك به في مثل الفورية في جملة من مباحث الالفاظ كوضع لفظ
الطبيعة لا بشرط المرة ولا بشرط التكرار لكونهما قيدا زايدا عليها ومقتضى الاصل عدمهما حيث وقع الشك في اعتبارهما
وما نحن فيه من قبيل الكلي والفرد لكون من تلبس بالمبدء فردا من افراد من قام به لا مقيدا بالنسبة اليه فلا يتم الاصل
المذكور فيه نعم لما تحقق الغلبة في الكلي والفرد ايضا لكن نقول بشرط [illegible] البناء على الاشتراك المعنوي فلا
يمنع من المانع وهو وقوع الاستعمال في الفرد اكثر من وقوعه في القدر المشترك والامر فيما نحن فيه على هذا
المنوال فان استعمال المشتق فيمن تلبس بالمبدء اغلب من استعماله فيمن قام به وعلى هذا فلا يتم الاصل المذكور
نعم فيه اذا تمهدت هذه المقدمات فلنشرع في اصل المقصود فنقول المعروف بين القوم في المقام قولان
احدهما انه حقيقة فيما انقضى عنه المبدء لكن يحتمل كونه موضوعا للاعم [illegible] بل باعتبار عدم اشتراطهم بقاء
المبدء في صدق المشتق وصرح الحاجبي بانه موضوع لمن قام به المبدء وما انقضى عنه فرد من افراده فلو استعمل فيه
باعتبار قيام المبدء به كان حقيقة بخلاف ما لو استعمل فيه على وجه الخصوصية فلا كلام في كونه مجازا وحكى عن
[illegible] هذا القول [illegible] ان المعروف من مذهب الامامية والظاهر انه ذلك هو
المعروف بين من تقدم على الشهيد الثاني ره ثانيهما انه يشترط في كونه حقيقة التلبس بالمبدء في زمان النسبة
وهو المحكي عن الرازي والبيضاوي وبعض العامة وقد استقر عليه مذهب الاواخر من الامامية وربما
يفصل بين ما كان المبدء من المصادر السيالة فلا يشترط التلبس بل يكفي مجرد قيام المبدء بالذات وبين
غيره فيشترط التلبس وربما يفصل بين ما كان اتصاف الذات بالمبدء اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف مضمحلا
في جنب الاتصاف مع عدم عروض الذات ضده فلا يشترط التلبس وبين غيره فيشترط وهذا ما ذهب اليه
الفاضل التوني ره قالوا [illegible] وقد يفصل بين ما لو كان المبدء من المعاني المتعدية الى المفعول كضارب وناصر
فيكفي القيام وبين ما لو كان من المعاني اللازمة كالقيام ونحوه فيشترط التلبس وهو مذهب صاحب الفصول وربما
يفصل في المقام بين الالفاظ وخصوص المشتقات فلا يجعل هذا ايضا بالطرق الى الاشتقاق بل يقال بدوران

والمجاز وعدم الاشتراك المعنوي ح

الاستثناء

الامر

المقدم

بالمبدء

الامر

الامر وكل لفظ مدار ما هو متبادر منه فنحو القائل والضارب والاكل والشارب حقيقة في الاعم ونحو
النائم والمستيقظ والقاعد والقائم والحاضر والمسافر حقيقة في الحال نعم نحن جماعة فلم يرجحوا شيئا
والحق هو القول الثاني فيعتبر التلبس دون القيام ولا يشترط التلبس على وجه خاص وهو كونه في حال
النطق فمتى استعمل المشتق فيمن تلبس بالمبدء كان حقيقة سواء كان تلبسه في حال النطق ام في الماضي ام
في المستقبل فهيهنا دعويان احديهما انه لا يعتبر في كون المشتق حقيقة التلبس في حال النطق والدليل عليه
امور الاول الاجماع على عدم اعتبار حال النطق الثاني التبادر اذ المتبادر منه الا التلبس مطلقا الثالث
قاعدة الاستعمال بيان ذلك انه دار الامر بين المطلق والمقيد الذي هو التلبس والمقيد الذي هو التلبس في
حال النطق مع كون الاستعمال في المقيد ليس اكثر منه في المطلق ان لم نقل بان الاستعمال في المطلق اكثر فنحكم
ح بكون اللفظ حقيقة في المطلق فيكون مشتركا معنويا لا حقيقة في المقيد مجازا في المطلق وذلك لاجل الغلبة
الرابع عدم صحة السلب بيانه انه لا يصح ان يقال فيمن ضرب امس انه ليس بضارب امس فلو كان التلبس في حال النطق
شرطا لصح ذلك ولقيل لا يصح اطلاق المتلبس فاذا استعمل باعتبار زمان التلبس اي زمان كان من
الازمنة الثلثة المعهودة كان حقيقة فان قلت ان ما الاصح [illegible] مما هو [illegible] تقييدا نقول لنا اليس
والكلام في كون المشتق حقيقة انما هو بالنسبة الى نفس المشتق من غير تقييد [illegible] عدم صحة سلب المقيد
لا يدل على كون المطلق حقيقة فيما لا يصح [illegible] الوارد [illegible] انه ذلك
لا يفيد كون اطلاق الماء حقيقة فيه [illegible] ليس قولنا [illegible] ما ذكر وانما هو [illegible] ذلك
النسبة وح يكون المسلوب حقيقة هو المطلق ويتم المطلوب بعدم صحة السلب ثانيتهما انه يعتبر التلبس بمعنى انه
لا يكفي مجرد القيام والدليل عليه وجوه منها قاعدة الاستعمال بيان ذلك انه قد دار الامر بين الكلي والفرد
الامرين كون المشتق لمن قام به المبدء وبين كونه لمن تلبس به والاستعمال في الفرد وهو الثاني اكثر فيبني على
كون اللفظ حقيقة في الفرد مجازا في الكلي الذي هو القدر المشترك بينه وبين غيره ولا يبنى على وضعه
للقدر المشترك وذلك بحكم الغلبة بمعنى ان الغالب في مثل الصورة المذكورة هو كون اللفظ ذو وضع للفرد
واستعماله في غيره مجازا ثانيها ان المتبادر من المشتق انما هو من تلبس بالمبدء لا مطلق من قام به فيفيد التبادر
كونه حقيقة فيمن تلبس بخصوصه وضميمة اصالة ترجيح المجاز على الاشتراك كونه مجازا فيما عداه ثالثها
صحة السلب عن غير المتلبس ممن قام به فيصح ان يقال فيمن ضرب امس انه ليس بضارب الآن ولو كان اطلاق
القيام كافيا لم يصح السلب المذكور اذ صدور الضرب منه امس مما يتحقق به وصف القيام الآن ولو كان [illegible]
الذات فهو من افراد من قام به ومع التحقق انه لا يصح سلب الكلي عن الفرد فصحة السلب يفيد كونه مجازا
في غير المتلبس وعدم صحة السلب المذكور يفيد كونه حقيقة فيه فقد تحقق مما ذكرنا الدعويان المذكورتان
وهما عدم اعتبار التلبس الخاص وهو التلبس في حال النطق واعتبار مطلق التلبس في مقابل [illegible] لا يكفي مجرد
القيام ثم ان فيهما نكتة ينبغي التنبيه عليها وهي ان ما ذكرناه من اعتبار التلبس انما هو بالنظر الى نفس

بنفسه

زمان النسبة التقييدية التي تضمنها المشتق وهي نسبة المبدأ الى الذات مع قطع النظر عن الوقوع
في بعض التراكيب دائما اذا وقع في ضمن التراكيب فيختلف فيه الحال ومن ذلك نشأ الاشتباه الموجب
لتفصيل بعض ارباب الاقوال بين ما ذكرو تفصيل المقال ان المشتق ربما يعبر به عن الذات لكون زمانا
لها ومعرفا ويكون اطلاقه عليها باعتبار حال التلبس ومع ذلك يكون المقتضي ما المحكوم به متعلقا بالذات
ومع فيقع التفكيك بين النسبة الواقعة في الكلام وهي نسبة المحكوم به الى المحكوم عليه وبين نسبة المشتق
الى من قام به والتكثر في التعبير بالمشتق بيان كون المبدأ علة لعروض الحكم لا اقترانه به ودوران الحكم
مداره مثال ذلك قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة فان المراد بالزاني مثلا
هو المتلبس بالزنا باعتبار حال التلبس لا من باب ادراج الزمان في مفهومه حتى يكون مجازا باعتبار ما هو
ما لم يكن دخلا في المفهوم ولا بالعينية فخفق فيام المبدأ به حتى يكون مجازا باعتبار استعماله في غير ما وضع له لا
~~باعتبار تحقق قيام المبدأ به حتى يكون مجازا باعتبار استعماله في علاقة الكون~~ بان يطلق عليه الزاني في
الحال باعتبار كونه زانيا فيما مضى حتى يكون مجازا وانما اطلق اللفظ على المتلبس باعتبار حال التلبس فيكون
حقيقة ولكن علق الحكم بالجلد على الذات باعتبار كون الزاني مرآتا ومعرفا لها تنبيها على علية وصف الحكم فالتعبير
بالزاني وان كان باعتبار حال التلبس يكون وقع التفكيك بين حال التلبس وزمان النسبة الواقعة بين المحكوم
عليه والمحكوم به ضرورة ان زمان الجلد غير زمان الزنا فليس المناط في كون المشتق حقيقة اقتران زمان
التلبس بزمان نسبة الحكم الى المحكوم عليه وانما المناط اتحاد زمان النسبة التقييدية في موصوف
المقام حاصل وهذا القسم من الاستعمال في المحكوم عليه شايع ذايع وربما يجري في غيره ايضا اذا كان
الذات معروفة بالوصف الذي تضمنه المشتق بحيث يكون التعبير بالمشتق اكثر من التعبير بالاسم والاوفق منه
في تعريف الذات كما في قولنا امر ابيه الحسين فان لفظة الحسين اقوى في تعريف الذات من لفظة
نفعه عن تعبير بالمشتق لمجرد التعريف وافادة علة تعلق اللعن بالمفعول وليس المراد بالمشتق الا من تلبس
حال التلبس وايقاع اللفظ عليه ولم يقصد باللعن ووقوعه عليه في تلك الحال فقد دار ان مدارها وانما
المقصود تعلقه بالذات هذا وربما يعبر بالمشتق عن المتلبس ويحكم عليه باعتبار تلبس الذات به مع
زمان التلبس زمان النسبة الواقعة في الكلام فيجتمع الامران وذلك كما في قولهم اكرم الضيف فان حكم
الاكرام متحد بزمان اتصاف الذات بكونها ضيفا فما دام ضيفا يلزم اكرامه ومع انتفاء الضيافة ينتفي حكم
الاكرام وربما يعبر به عن المتلبس ايضا ويقترن التلبس بزمان النطق وذلك يتحقق في مثل زيد قائم فظهر
المشتق الخبرية ووقوع المحكوم به بعد زمان النطق عند الاطلاق وعدم تقييدها بما يفيد الوقوع
في الماضي او المستقبل والسر في ذلك ان حمل المشتق في الجمل الخبرية هو حال النطق اذ لو لم يكن هناك دليل
الى الخلاف لم يتكلم المتكلم ولم يعرض للبيان واما الجمل الانشائية فيختلف فيها الحال بالنسبة الى زمان الجملة
فقد يقترن بزمان الخطاب وقد يتأخر عنه واذ قد عرفت وقوع الاختلاف في المشتق بحسب التراكيب

ظهر

ظهر

ظهر لك ان التفصيل في المشتق بين ما لو كان محكوما عليه فيشترط التلبس وبين ما لو كان محكوما به
فلا اشتراط انما نشأ من عدم التنبه لاستعمال الاول وهو استعماله في ضمن التراكيب في غير حال التلبس وكون
اعتباره لكونه معرفا للذات حال عرفت ان ذلك من اقسام الحقيقة ان كان محكوما عليه حيث وقع التمثيل
بالتفصيل المذكور ان الزاني غير مقترن بزمان نسبة الجلد الواقعة في الكلام توهم ان ذلك من جهة
كونه محكوما عليه وان لهذا المعنى دخلا في عدم اعتبار التلبس وكذا التفصيل بين ما لو كان المبدأ
من المعاني المتعدية وبين غيره بالقول بالاشتراط في الثاني دون الاول ~~انما نشأ عن عدم التنبه للاستعمال~~
~~المذكور وذلك لان ما استعمل في مقام التعريف والاشارة انما هو المتعدي دون اللازم~~ انما نشأ من
عدم التنبه للاستعمال المذكور وذلك لان ما يستعمل في مقام التعريف والاشارة انما هو المتعدي دون اللازم
لان المبدأ فيه لا يزول فيتحقق هناك الاقتران بزمان النسبة الواقعة في الكلام فلا يقع الانفكاك فيه بين
التلبس وبين زمان النسبة بخلاف الاول فان المبدأ فيه جائز والانفكاك بين الامرين هناك جائز
من ذهب الى ان المشتق حقيقة فيمن قام به المبدأ لا فيمن تلبس به بخصوصه باموراحدها ان قاعدة الاشتراك
وهي ان الامر دائر بين وضعه للقدر المشترك فدار الامر بين الكلي والفرد فيقدم الاشتراك وفيه ما عرفت
من ان الحكم بالاشتراك انما هو فيما دار الامر بين المطلق والمقيد وليس المقام منه ولو سلم ذلك في الكلي و
الفرد فذلك انما يتم اذا لم يمنع منه المانع وهو ظهور استعمال اللفظ في الفرد الثاني ان المتبادر من المشتق
انما هو معنى من قام به لا من تلبس به فيما عرفت من المتبادر منه انما هو المتلبس الثالث عدم صحة
سلبه عما انقضى عنه المبدأ وفيه ما عرفت من خلافه ولعل المدعي لذلك انما غفل عن حقيقة الحال
من جهة ملاحظة ما وقع منه في ضمن التراكيب فانه لما كان استعمالها باعتبار التلبس لم يجد لها بالنسبة
الى زمان الرابع انه لو كان حقيقة في المتلبس خاصة كان اطلاق المؤمن على الغافل والنائم والمغمى عليه
مجازا لعدم حصول المبدأ فيهم ومن الواضح خلافه للاجماع على حكم المؤمن عليهم في تلك الاحوال من غير
شك وفيه ان التصديق حاصل للنفس في الاحوال المذكورة الا انه غير ملتفت اليه فيها والفرق بين
التصديق والالتفات الى حصوله واضح كيف ولو كان التصديق مرتفعا بالنوم او الغفلة لتوقف حصوله
ثانيا على كسب جديد وليس كذلك قطعا الخامس قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما
مائة جلدة فتقريب الاستدلال به يقع على وجهين احدهما ان مقابلة من تعتبر حال النطق وثانيهما في مقابلة
من اعتبر حال التلبس اما الاول فبيانه انه لو كان المشتق حقيقة في حال النطق لزم ان يقتصر في وجوب
الحد على الزاني على من كان زانيا حال نزول الآية الشريفة ولا يتعدى في الحكم الى من كان زانيا قبل ذلك
او بعده وحيث استدل العلماء بها على وجوب الحد على غير من ذكر ايضا علم ان الزاني حقيقة فيمن قام به
الزنا وكذا الحال في غيره من المشتقات واما الثاني فبيانه انه لو كان حقيقة فيمن تلبس بالمبدأ لزم ان يكون
الجلد في حال الزنا مع انه متأخر عنه بالضرورة والجواب عن الاول اما اولا فبان المدار باعتبار حال النطق

٢ التلبس ... فيجتمع هناك امران زمان التلبس ... وزمان النسبة الواقعة في الكلام ... وزمان النطق مع

ان يلتزم باستعمال اللفظ فيمن كان زنا به حال زوال الاثر فهو اوفق بمذهبه وان الاستدلال بالاية على وجوب الحد
على غير من كان زانيا حال نزولها انما هو بضميمة ما دل على عدم الاجمال والاجماع على اشتراك جميع الامة
في الاحكام الشرعية واما ثانيا فلان غاية ما يعين به الدليل المذكور انما هو استعمال لفظ الزاني مثلا فيمن كان
به بعد تلبسه والاستعمال اعم من الحقيقة واستدلالهم بالاية لعله كان لمعنى وجود القرينة على ارادة المعنى
المجازي الاعم من قام به المبدأ والعدول عن المعنى الحقيقي ومن تلبس به في حال النطق بخصوصه ولا يتم
دعوى كون المشتق حقيقة فيمن قام به حال القائل باعتبار حال النطق في وضع المشتق ان يقول ان
القرينة على استعمال الزانية والزاني في الاية في معناه المجازي الذي هو مطلق من قام به موجود وهي بناء
الاحكام الشرعية على التابيد والدوام وهذا لو يكون رفع الحكم الشرعي نسخا فيكون الشافهون مامورين
بجلد الزانية والزاني في اي جزء من الزمان اتفق زناه او زنا ما جاء بعد ما في الباب ان الدوام انما
يكون بعد قابلية وهي مدة اعمارهم ويثبت هذا الحكم لغير وجود جلد الزاني في حق المعدومين
بقاعدة الاشتراك ما دامت اعمارهم باقية وندبوا واما ثالثا فلان الدليل المذكور بعد تسليم نحو من المدعى
لانه انما يفيد كون المشتق اذا كان محكوما عليه حقيقة في مطلق من قام به ولا يلزم من ذلك كون المحكوم
ايضا كذلك لوجود المفصل بين المحكوم عليه وغيره فلا يتم دعوى المستدل في غير المحكوم عليه ايضا على ما
هو مذهبه من الاطلاق وعن الثاني بوجوه الاول ان ما ذكره الدليل لا يفيد كون المشتق حقيقة
فيمن قام به المبدأ غاية الامر ان المراد بالاية ذلك وهو الاستعمال اعم من الحقيقة وان تم استدلالهم بها لعله
كاشف عن وجود القرينة على ارادة من قام به منها بل نقول ان القرينة عليها قائمة في المقام قطعا
ضرورة عدم ايقاع عليه في حال التلبس بالزنا والكلام في جواز استعمال المشتقات باعتبار التلبس في
الماضي مع انضمام القرينة الثاني انه استعمل فيمن تلبس بالمبدأ باعتبار حال التلبس غاية الامر انه لم يعرف
بزمان التلبس الواقع في الكلام وقد عرفت عدم اشتراطه ذلك في كون المشتق حقيقة فقد استعمل معرفا
للذات واوقع الحكم عليها فرتم التفكيك بين حال التلبس وبين حال النسبة الواقعة في الكلام كما مر فاستعمل فيما
هو حقيقة فيه الثالث ان غاية ما يعطيه الدليل المذكور ثبوت الحكم في خصوص المحكوم عليه فلا يتم في غيره
فلا يتم دعوى المستدل بتمامها لتحقق القول بالتفصيل بين الامرين السادس قوله تعالى لا ينال عهدي
الظالمين بيان الظاهر ما ورد في تفسيره عن الصادق ع انه لما بعد ذكر الاية من عبد صنما او وثنا لا
يكون اماما وبمعناه غيره من الاخبار ولبس الحجر في ذلك الا صدق الظالم عليه باعتبار انه عبد الصنم في
الزمان الماضي وان تاب بعد ذلك وهذا هو المطلوب من كون المشتق حقيقة فيمن قام به المبدأ لا خصوص
من تلبس به والجواب اما اولا فبان الخبر لعله يكشف عن وجود القرينة على ان المراد بالظالم في الاية من
قام به الظلم فلا يفيد كون المشتق حقيقة فيمن قام به المبدأ واما ثانيا فبان المراد بالظالم من تلبس بالظلم
باعتبار حال التلبس وقد استعمل معرفا واجرى الحكم على الذات والتعبير بالمشتق انما هو للتنبيه على غرض

الحكم وهي المنافرة بين صدور الظلم ونيل العهد فهو مستعمل في معناه الحقيقي وجار على كل قول في وضع
والاستعمال كما عرفت هنا واما حجج سائر الاقوال فلا فائدة مهمة في ايرادها والرد عليها فالاولى ترك
التعرض لذلك وينبغي التنبيه على امور الاول انهم ذكروا في المسألة والخلاف فيها ثمرات ترجع
الجميع الى امر واحد منها الوقف والنذر او الوصية لمثل العلماء والمشتغلين فيظهر ثمرة الخلاف
بعد زوال المبدأ فعلى القول باعتبار التلبس لا يصرف الموقوف او المنذور او الموصى به الى المعنونين بعد
المبدأ منهم وعلى القول بكونها حقيقة فيما يعم ما انقضى عنه المبدأ يجوز الصرف ومنها كراهة الطهارة
بالماء المسخن بالشمس وبيان ذلك انه لا ريب في ثبوت الكراهة مع بقاء السخونة في ذلك الماء
على القول باعتبار التلبس وعدمه فالكراهة ثابتة على القول بكفاية القيام ايضا واما بعد زوالها
فزوال الكراهة على القول باعتبار التلبس وبناء القول باعتبار القيام فبكراهة الطهارة به بعد زوالها ايضا
ومنها كراهة البول تحت الشجرة المثمرة فالكراهة في حال وجود الثمرة مما لا خلاف فيه ويظهر اثر الخلاف بعد
جزها فعلى القول باعتبار التلبس تزول وعلى القول بكفاية القيام لا مانع عنها ومنها كراهة شرب
الحائل واكل الجيف والحال الخ ذلك كما عرفت وفيها او يرد على ما ذكره بوجهين احدهما انه مختص ببعض
دون بعض وثانيهما انه لم يجمع ما ذكر اما الاول فيرد ما تجري على الاول وعوان تسلم النذر والوقف
والوصية دائما هو من قبيل الموضوعات ويمضيها يلتبس من قبيل الاحكام الكلية وثمرة المسألة الاصولية
لا بد وان تكون من قبيل ما يمهد الفرع لاجله وهو استنباط الاحكام الشرعية الكلية وليس تعيين الموضوعات
من ذلك القبيل فلا يصح جعله ثمرة الا ان يقال ان الثمرة المقصودة من المسألة انما هي الامور المتأخرة وان
هذا من قبيل الفائدة ولا يضر ذكرها مع وجود ما هو من قبيل الثمرة المقصودة لكن هذا انهم قد يكتفون
في ثمرة جملة من المسائل بالنذر وذلك مبني على غفلتهم عن حقيقة الحال وبالجملة فما ذكر من الوقف
والوصية والنذر صالح لان يجعل غاية في تحديد شيء من المسائل الاصولية ومنه ما يورد به على الثالث
وهو ما صدر عن شيخنا الامام المرتضى ره بما سمعنا منه في مجلس البحث فانه ره اعترض عليه بوجهين
احدهما ان الماء المسخن مما لم يقع التعبير في الاخبار به دون عن جعفر بن اسمه انه قال رسول الله ص الماء
الذي تسخنه الشمس لا تتوضأوا به ولا تغتسلوا به ولا تعجنوا به فانه يورث البرص وورد في قبل
المسخن عن ابي عبد الله ع لا يستحب للميت الماء لا يجعل للنار وعنهما ع قالا لا يغسل الميت بماء حميما
ولكن لا دخل لشيء منها بما ذكروه ثمرة وثانيهما ان مبدء المسخن انما هو التسخين وليس الا التاثير ولازم
ذلك اختصاص الكراهة بما اثر اشراق الشمس على الماء وتاثيرها فيه بناء على القول باعتبار التلبس
لا دوران الحكم مدار السخونة التي هي الاثر لكون المبدأ غيرها فلا وجه لاعتبار التلبس بها واجاب
بعض من تاخر عن الثاني بوجهين احدهما ان ترتب الثمرة انما هو على متفاهم اهل العرف وهم
يعتبرون الاثر في مثل ما ذكر من المثال مما يكون المقصود من التاثير المتعاقب الحمو على حاق

اللفظ هو الاثر فيفهمون من المسخن معنى ما كان فيه سخونة فلذلك اعتبروا في الثمرة التلبس بالسخونة ولا يبقى ذلك مبنيا على الجمود على حاق اللفظ ثانيهما ان ذلك مبنى على التدقيق وهو ان الاثر لا ينفك عن الانفعال لا ينفك احدهما عن الآخر بل الفرق بينهما بحسب الاعتبار من حيث قيامه بالفاعل يسمى فعلا ومن حيث قيامه بالمفعول يسمى انفعالا وكذا الاثر والتاثير لا ينفك احدهما عن الآخر فالسخونة لا تنفك عن التسخين باعتبار استناده الى الاستعداد الحاصل في الماء من اشراق الشمس عليه فالتلبس بالتسخين حاصل عند التلبس بالسخونة والا فلا يرد ما ذكر اقول ما ذكره من كون الفرق بين الفعل والانفعال بحسب الاعتبار كلام صحيح لا محالة

وأما ما ذكره من ان الاثر والتاثير لا ينفك احدهما عن الآخر فيتوجه المنع عليه بل لا يراد بذلك ان الاثر من قبيل الانفعال والتاثير من قبيل الفعل اذ عبر عليه ان الاثر عبارة عن الحاصل من التاثير وكثيرا ما يحدث عند اخذه في الانقضاء ويبقى بعده والمرئي بلا اخبار الاخارة بعد والمحقق معنى انما هو التاثير الذي هو من قبيل الانفعال والاثر هو الحاصل منهما الباقي بعد انقضائهما فلو عد الا يكون السخونة التي هي من قبيل الاثر انفعالا حتى يقال ان الفعل الذي هو مناط عن التسخين لا ينفك عنها وان اراد ان الاثر وان لم يكن بالعطف الى التاثير من قبيل الانفعال الا انه يجري عليه حكمه كما انه لا ينفك عن الفعل كذلك الاثر لا ينفك عنه فهو ايضا ممنوع وسند المنع شهادة مفهومي التاثير والاثر مضافا الى ما يشهد به اعتبار الوجدان من بقاء آثار الانفعال بعد انقضائها وزوالها الاترى ان الالم الحاصل من الضرب باق بعد انقضائه فافهم مما ذكرنا ان التسخين لا وجود له بعد زوال الاشراق مع بقاء السخونة بالحالة حتى ان الاشراق احدث في الماء استعدادا هو المسخن بجدد وله وانحصر السقوط كما يشهد به ان الماء بعد زواله يشتد في برودته لان السخونة لو تيسر لساعة ذلك كله قلنا ان التسخين اسم لاحداث الشمس الحرارة في حال اشراقها احداث النار لها في حال مباشرتها الجسم وهكذا فلا يتم دعوى بقاء التاثير بعد زوال الشمس ومباشرة النار مثلا فتدبر واما الثاني فهو ان المشتق قد يستعمل في مقام التعريف المحض من غير كونه مناطا للحدوث الحكم ولا للبقاء ثم ذلك كما في قولك اكرم الرجل الجالس في مكان كذا مع كون علة الاكرام امر آخر وكذا لما لم يكن المراد الخاطب به سبيل غيره عبر به لمجرد التعريف وقد يستعمل في مقام التعريف ايضا لكن مع كون معنى المشتق علة في الحدوث دون البقاء وذلك كما في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وقد يستعمل على سبيل الموضوعية بان يكون مناطا علة في الحدوث والبقاء جميعا لذلك الحكم مداره كما في قولك اكرم الضيف وقد يكون الحال فيه مشكوكا باعتبار احتمال الوجوه الثلاثة فهذه اقسام اربعة اما الاولان فلا يظهر فيهما ثمرة بين القولين وذلك لان الموضوع فيهما هو الذات والمشتق اما معرف محض او علة في الحدوث فقط فلا يعتبر في بقاء الحكم بقاء التلبس حتى عند القائلين باعتباره واما الاخيران فيظهر فيهما ثمرة القولين اما فيما كان علة في الحدوث والبقاء فعلى القول باعتبار التلبس يزول مناط الحكم وهو كونه متلبسا فيرتفع وعلى القول بعدم اعتبار القيام فمناط معنى المشتق الذي هو

الحكم

الحكم الذي هو معنى المشتق الذي هو عبارة عمن قام به المبدأ موجود فلا يرتفع الحكم واما في صورة الشك فعلى القول بكفاية القيام يتحقق الحكم بمجرد التلبس الذي هو فرد من افراده ثم اذا شك في زوال الحكم بانقضاء المبدأ استصحب وعلى القول باعتبار التلبس لا يجري الاستصحاب عند الشك لان الحكم عند هذا القائل انما جاء بتحقق التلبس في ذات الشك في بقائه بعد زواله من حيث ان علية التلبس فيه لم يكن لاستصحاب الحكم مجال بل لا مرية للقائل بانه قد يتحقق عنده حالة سابقة هي مناط الحكم الذي هو القيام فيستصحب عند الشك في مخلية التلبس وحيث علم ان الثمرة انما تظهر في قسمين من الاقسام الاربعة فلا وجه لاطلاق القول في الاشكال المذكور بانه يزول الحكم بزوال المبدأ عند القائل بالتلبس وذلك لما عرفت من ان من الاقسام ما يزول فيه المبدأ ومع ذلك يبقى الحكم عند القائل باعتبار التلبس لكون الحكم جاريا على الذات والجواب ان الاطلاق في الثمرة انما هو حمل لما هو الظاهر مما يفهم من المشتق وهو كونه معنى المشتق علة في الحدوث والبقاء والاحتمالات الاخر خلاف الظاهر وانما يستفيد منه مقتضيا تها بحسب التراكيب خلاف الاشكال فقد يحصل من ذلك ان الاثر يظهر في زوال الحكم بانقضاء المبدأ عند القائل بالتلبس ان يكون مما هو علة في حدوث الحكم وبقائه ثم ان الاثر يظهر مع ذلك من ثمرة المبدأ فقد يقتضي المبدأ الذي هو معنى حاله مع ذلك لا زوال الحكم وذلك اذا كان المبدأ الذي هو مناط الحكم في المقام مكثرا وذلك انه قد يتصور في مورد واحد وجوه متعددة وتوضيح المقام ان معنى الثمرة التي ذكروها من جملة ثمرات هذه المسألة حيث انها وردت في رواية عاصم بن حميد عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رجل لعلي بن الحسين اين يتوضأ الغرباء قال يتقي شطوط الانهار والطرق النافذة وتحت الاشجار المثمرة ومواضع اللعن فقيل له واين مواضع اللعن قال ابواب الدور وروى الحسين بن زيد عن الصادق عليه السلام عن ابيه عن آبائه عن امير المؤمنين عليه السلام في حديث المناهي قال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله ان يبول الرجل تحت شجرة مثمرة او على قارعة الطريق الحديث يحتمل وجوها احدها ان يكون المبدأ هو شأنية الاثمار البعيدة بان يكون معنى الثمرة ما من شأنها الاثمار ولو بعد سنين مقابل ما ليس كذلك اصلا وهذا اكثر الخلاف وعلى هذا فلا تثبت الكراهة في شجر الخلاف وامثاله ويثبت في النخل وامثاله وان لم يكن عليها ثمر بل وان لم تبلغ حد حصول الاثمار ثانيها ان يكون المبدأ هو شأنية القريبة فيكون معنى المثمرة ما بلغ حد الاوان الاثمار وان لم يكن ثمر ما فعلا كما في النخل عند مضي خمس عشرة سنة على ما هو المشهور في الاستثمار فيكون نظير حصد الزرع اذا بلغ وقت حصاده فيدور الكراهة مدار بلوغ اوان الاثمار بالوجه الذي عرفت ثالثها ان يكون المبدأ هو فعلية الاثمار لكن بمعنى تحقق الاشتغال من حال عدم الاثمار الى حال وجوده وفي غير بعض مدته فالثمر مثل اعتقاد العبري صادقة فيكون المبدأ عبارة عن اول زمان الفعلية فلا يكون فيما بعد ذلك من زمان الصيرورة الذي هو اول زمان الفعلية كراهة رابعها ان يكون المبدأ هو فعلية الاثمار من دون اختصاص باول الزمان فتثبت الكراهة من اول زمان الفعلية الى تمامها

ان يكون المبدء هي الكيفية الحاصلة من تكرر الاثمار في الخارج نظير الملكة للانسان بمعنى الكيفية
الراسخة الحاصلة من المداومة على العمل ويكون وجه الفرق ان معنى الملكة الحقيقي يحصل من مجرد وجود تكرر الفعل
الفعل الاختياري ولا وجود للفعل الاختياري في الشجرة فلهذا قلنا انه نظير الملكة ويكون وجه شبه هو
الحصول بالتكرر ولكن الفاضل المحشي اقتصر على اثنين من الوجوه المذكورة حيث قال في ذيل كلام له اذا تحقق
ذلك فنقول ان ما جعلوه ثمرة النزاع من ان كراهة الجلوس تحت الشجرة المثمرة مبني التامل في موضع
الثمرة منها فان المثمرة يجوز ان يكون المبدء فيها هو الملكة فان الشجرة ايضا يتصور فيها نظير ما يتصور للانسان
وعلى هذا فلا يضر عدم وجود الثمرة بالتلبس بالمبدء فيها الا ان يحصل للشجرة حالة زوال يحصل معها الجزم
بالتجرد ونحوها كنسيان الانسان ويجوز ان يكون الحال والحال ايضا يحتمل معنيين احدهما حصول الثمرة
ذاتا ثمرة مثل اعتقاد البصر والثاني المعنى المبهم الحالي انتهى ويراد بالملكة مجرد القوة والشانية ولم يحكي
ها الذكور الاثمار وهو الوجه الاول من الخمسة المذكورة والثاني في تلك الملكة الا يحصل من تكرر الاثمار في نفس
الشجرة كيفية وهيئة مثل ما يحصل للانسان من الممارسة والمداومة على العمل ثم يحصل لها وصف مستنبع
من طبائع الانسان باثمارها في الجملة ويكشف عن ذلك كلام صاحب الاشارات حيث قال ويحتمل الاثمار سبب
الملكة والحال ولا يكون من باب اعتقاد البصر والاول اقرب قال الشهيد الثاني ره المراد من الشجرة المثمرة ما
من شانها ان يثمر وان لم يكن مثمرا بالفعل مطلقا باطلاق النص وان بقاء المعنى المشتق منه غير شرط في صدق
المشتق عندنا واورد بان اطلاق المشتق على ما من شانه ان يثمر وان لم يكن المبدء وجد فيه يحتاج بحمله اتفاقا
والمجاز لا يصار اليه الا بالقرينة وهي هنا مفقودة وفيهما نظر انتهى والوجه في كشفه عن ذلك انه استقرب
الاول الذي هو بيس الملكة وكلامه والظاهر ان المراد به هو الشانية البعيدة التي هي عبارة عن الاول
من الوجوه التي ذكرناها ولذلك استقربه ولو كان المراد به نفس الملكة الذي هو الوجه الخامس لم يكن قريبا
لانه لا يساعد عليه الاستعمال ولا تفسير الفقهاء وان ذلك مما لم يحتمله احد منهم بل المنقول عن المنقول الثاني
سعد الشهيد الثاني ره هو ان المراد بالمثمرة ما من شانه ان يثمر وان لم يكن مثمرا بالفعل ولم يعتبر تكرر الاثمار
ثم بناء على ذلك غيرها واراد بالحال ما في فعلية وقسمه الى قسمين احدهما اول مقام الفعلية وهي حصول الثمرة
والثاني مطلق الفعلية المعبر عنها بالمعنى الحالي فحصل من كلامه ره في معنى المثمرة وجوه ثلثة واعلم ان
القسمين الاولين الذين هما الثاني والخامس فيما ذكرنا لا يساعد عليهما الاستعمال المتعارف ولا تفسير
الفقهاء ولا الجمع بين الاخبار ومقصوده بيان ما يحتمل وقوع ارادته احتمالا لا يساعد عليه شيء مما ذكر
فالملكة بالمعنى الذي ذكره يساعد عليها تفسير جماعة من الفقهاء كما عرفت والحال بالمعنى الاول يساعد عليه
الاستعمال في الكتاب العزيز حيث قال تعالى انظروا الى ثمره اذا اثمر وينعه فان المفسرين قالوا في تفسيره
ان معناه انظروا من ابتداء خروجه اذا اثمر الى انتهائه اذا اينع كيف تنتقل عليه الاحوال في الطعم واللون
والرائحة والصغر والكبر ليستدلوا بذلك على ان لها صانعا مدبرا والحال بالمعنى الثاني يساعد عليه رواية السكوني

عن جعفر

عن جعفر عن ابيه عن آبائه قال نهى رسول الله ان يتغوط على شفير بئر ماء يستعذب منها او نهر
يستعذب او تحت شجرة فيها ثمرتها فان مقتضى الجمع بين هذه وبين ما تضمن لفظ المثمرة هو ان يكون
المراد بتلك اللفظة معنى الحال بالمعنى الثاني ومن جميع ما ذكرناه يعلم ما فيما افاده بعض من تاخر من ان في
الشجرة المثمرة قد يعتبر المبدء الاثمار بالفعل بمعنى وجود الثمرة على الشجرة فيكون المبدء حالا وقد
يعتبر الاثمار بالقوة والشان وح فاما ان يلاحظ الشانية بالنسبة الى خصوص الفرد بان يكون هو مثمرا
بالقوة القريبة ومن شانه ذلك فيكون المبدء حينئذ الملكة واما ان تلاحظ بالنسبة الى نوعه بان
يكون معناه ان هذا الفرد مما له شانية الاثمار وقوته بحسب النوع والظاهر ان المبدء ح بمعنى الحال
لانه يتم الوصف اللازم ايضا فعلى الاول لا يكون مورد الكراهة الا حال وجود الثمرة على القول باعتبار
التلبس وعلى الثاني يكون مورد الكراهة استعدادها للثمرة كالسنة التي من شانها ان يثمر فيها
عادة الى ان يتحقق زوال تلك القوة عنه بتقادم عهد او يبس او نحوهما وعلى الثالث يكون مورد
الكراهة يوم غرس الشجرة المثمرة نوعها الى زمان سقوطها فلا يضر زوال المبدء الحالي بعد تحقق القوة
ومعلوم زوالها في صدق المشتق على الثاني باعتباره وكذا لا يضر زواله في صدق المشتق على الثالث باعتبار
الثاني قد تعارف في العبارة والالسنة ان معنى المشتق شيء او ذات له المبدء فيكون مركبا وذهب بعض
المحققين الى انه معنى بسيط منتزع من الذات باعتبار قيام المبدء بها ومتحد معها في الوجود الخارجي فمفهوم ضارب
مثلا ليس الا ما يعبر عنه في الفارسية بقولهم زننده وعلى هذا فما تقدم من المشارق الماس بالبناء
منهم في التعبير وتفسير المشتق بالوجه المذكور وارد على خلاف التحقيق وكيف كان فالحق هو الثاني والدليل
عليه امور الاول الوجدان فانا لا نفهم من ضارب مثلا الا معنى بسيطا هو عنوان للذات ودلالته على
الذات انما هو بالالتزام لا بالتضمن فليس معنى الذات مندرجا في مفهوم اللفظ كما يقول به القائل بالتركيب
وتوضيح ذلك ان الموجود في الخارج ليس الا الذات والحدث فاذا تلبس الذات بالحدث انتزع العقل هناك
عنوانا للذات عبر عنه بالمشتق فلا نفهم من لفظه الا ذلك العنوان المنتزع ولا نفهم منه الذات على طريق
التضمن وان تحقق الدلالة عليها بالالتزام من حيث استلزام العنوان للمعنون وكونه طريقا اليه الثاني
ان الذات اما ان تستفاد من المادة وليس مفادها الا مجرد الحدث واما ان تستفاد من الهيئة ولا
وجه له ايضا لان وضعها حرفي ولا يسع افادة المعنى الاسمي الثالث ان الذات الملحوظة في ضمن معنى المشتق
اما ان تكون مفهوم الذات او مصداقها ولا وجه لشيء منهما اما الاول فيلزم عليه امران الاول انقلاب
الفصل كالناطق مثلا عرضا وذلك انه يلزم من ادراج مفهوم الذات او الشيء في مفهوم الناطق
دخول العرض العام في مفهوم الفصل فيكون الفصل عرضيا للنوع لان مفهوم الذات او الشيء عرضي
لافراده والمركب من الذاتي والعرضي لا يكون ذاتيا الثاني انه يلزم ان ينقلب القضية الممكنة الخاصة
كقولنا كل انسان كاتب او ضاحك ضرورية لان مفهوم ذات او شيء له الكتابة او الضحك بالضرورة

الا على الانسان وصدق المفهوم على مصداقه ضروري فيصدق كل انسان كاتب او ضاحك بالضرورة
واما الثاني فلانه يجري عليه امور الاول مع عدم صحة الحمل اذ المصداق لا يصير محمولا الثالث انه يلزم ان ينقلب
مادة الامكان الخاص ضرورية لان ذاتا او شيئا له الكاتب او الضحك هو الانسان لا غير فيصدق كل انسان
كاتب او ضاحك بالضرورة لان ثبوت الشيء لنفسه ضروري الثالث انه يلزم ان يصير وضع المشتقات
من قبيل الوضع العام لمعان خاصة اذ المفروض ان الماخوذ في ضمنها هو المصاديق الجزئية مع ان من المسلم
انها موضوعة بالوضع العام لمعنى عام الرابع انه يلزم ان يستعمل اللفظ في اكثر من معنى فيما لو قيل زيد او
عمرو او بكر قائم للزوم اعتبار كل من المصاديق في ضمن معنى قائم الخامس انه يلزم التجريد والتجوز في جميع الموارد
التي يحمل فيها المشتق على الذات مثل زيد قائم الرابع لو اعتبر الذات في مفهوم المشتق لزم توصيف العام
بالخاص فيما لو كان الموصوف اعم كقولهم شيء لطيف وذات شريفة اما لو كان الماخوذ في ضمن المشتق هو
مصداق الذات او الشيء فواضح واما لو كان هو المفهوم فلتقيده بالمعنى الحدثي وقيامه به
وان معنى المشتق هو ذات او شيء له المبدء ان الاول كان المتبادر من مثل ضارب مثلا انما هو ذات لها
الضرب الثاني تصريح النحاة بذلك ولا يخفى ما في الوجهين اما الاول فقد عرفت ان المتبادر منه ليس
الا العنوان البسيط اما الثاني فلان تصريح النحاة لا حجية فيه في مثل المقام لان مستندهم ليس الا العرف
وحال العرف مستور علينا بحيث يتحقق لنا التمكن من الرجوع الى العرف لم يبق لنا حاجة الى النقل ولا
دليل على اعتبار قولهم وبحثهم في ذلك حقا ثم انما يعتبر قول علماء العربية فيما لم نتمكن من استفادته من
المأخذ ولهذا نعتبر قولهم في المواد دون الهيئات ككون صيغة افعل للندب وغيره او كونها للمرة
او التكرار وغير ذلك الثالث ما زعمه جماعة من اهل المعقول ان الفرق بين المشتق ومبدئه هو الفرق بين
الشيء لا بشرط وبشرط لا فحدثنا الضرب ان اعتبر بشرط لا كان مدلولا للفظ الضرب وامتنع حمله
على الذات الموصوفة به وان اعتبر لا بشرط كان مدلولا للفظ الضارب وصح حمله عليها وعلى هذا القياس
غيره من الاحداث وكانهم ارادوا ان الحدث بشرط عدم كونه عنوانا للذات مدلول المصدر ولذلك
لا يصح حمله على الذات ولا بشرط مدلول المشتق فلذلك يصح الحمل ولازم ذلك ان مدلول المشتق اعم من مدلول
المصدر ضرورة كون الشيء لا بشرط اعم منه بشرط لا وانه يتحد معه احيانا وهو كما ترى لما عرفت من ان
المعنى المصدري مما هو موجود في الخارج بخلاف معنى المشتق فانه عنوان منتزع وليس موجودا في الخارج
بل الموجود فيه ليس الا ما هو منشأ الانتزاع وفيما نحن فيه انما هو الذات والحدث الصادر منه وقد انتزع من
الذات الصادر منه الحدث معنى يعبر به عن الذات وهو معنى المشتق وعلى هذا ينكشف نحو كون معنى
المشتق اعم من المشتق منه واتحاده معه في بعض الاحيان باب الاوامر والنواهي وفيه مقصدان الاول
في الاوامر وهي اما جمع امر على خلاف القياس او جمع آمرة بمعنى كلمة آمرة او جمع جمع فجمع امر اوامر
جمع هو على اوامر ونوقش بان الاظهر ان يقال انه جمع آمرة على زنة فاعلة فانه من جملة مصادر امر فالامر في اللغة

الامر

الامر ضد النهي كالامارة والامار بكسرهما والآمرة على فاعلة انتهى لكن هذا الوجه لا يجري في لفظ النواهي
لعدم استعمال كلمة ناهية مصدرا ونقل بعضهم ان هذا الجمع من مستحدثات الفقهاء والاصوليين
وليس مما نقلوه من العرب في اللغة ويخدشه انه ورد في دعاء كميل المروي عن امير المؤمنين وخالفت بعض
اوامرك [illegible] عند اهل اللغة وكيف كان فالكلام هنا يقع في مقامين احدهما في مادة الامر والاخر في صيغته
اما الاول فلا بد من التكلم فيه من جهات الاولى ان الامر يستعمل في معان منها القول المخصوص وهو صيغة افعل
ومنها نفس الطلب ومنها الفعل ومنها الشأن ومنها الطريقة ومنها الصفة وقد ذكر في كلام بعضهم
غير ذلك فالاول مما يستعمل في العرف الخاص وهو عرف النحاة بل هو حقيقة فيه عندهم والخمسة الباقية
معانيه بحسب العرف العام ويرجع الاخيران الى شيء من الفعل والشأن فالقدر المتيقن من معانيه في
العرف ثلاثة الطلب والفعل والشأن وكونه حقيقة في الطلب مما لا مساغ للتوقف فيه وهل هو حقيقة
في الاخرين ايضا حتى يكون مشتركا لفظيا ام مجاز فيهما الذي ذهب اليه الفاضل القمي ره انما هو الثاني
تمسكا بان المجاز خير من الاشتراك والاستعمال اعم من الحقيقة ولكن الحق انما هو الاول لما عرفت سابقا
في قاعدة الاستعمال من ان دوران الامر بين المجاز والاشتراك وترجيح الاول على الثاني انما هو فيما اذا كان
بين المعنيين علاقة مصححة فاستعمل في احدهما بملاحظة تحققها بينه وبين الآخر واما اذا انتفت او وجدت
ولكن لم يكن الاستعمال بملاحظتها فالحكم بالاشتراك هناك متعين وما نحن فيه من قبيل احد الاخيرين فان
العلاقة بين الطلب وبين المعنيين الاخيرين غير ظاهر حتى يصح بسببها الاستعمال ولو فرض وجودها فالاستعمال
فيهما ليس بملاحظة المناسبة بينها وبين الطلب ومما يؤيد القول بالاشتراك ان الامر بمعنى الشأن يجمع على امور دون
الامر بمعنى الطلب وذلك في غير صورة الاشتراك بعيد لان من شأن المجاز ان يتبع الحقيقة في الجمع بحيث
لا يجمع على حدوه علم ان الاستعمال فيه ليس على وجه التجوز واورد عليه بعض من تأخر بان ذلك انما يتم لو ثبت
من العرب واهل اللغة ان الامر بمعنى الطلب يجمع على اوامر ولم يثبت وكان مراد المؤيد ان مجرد عدم التعبير
في الجمع يكفي على عدم كونه مجازا وان لم يستعمل له جمع قط استغناء بجمع من يقوم مقامه كالحكم يجمع على احكام
مثلا ومثله غير عزيز في اللغة فانهم ذكروا انه لم يثن سواء استغناء بتثنية [illegible] عن تثنية هذا وقد
عرفت ما حكاه عن دعاء كميل الثانية ان الامر هل يعتبر في مفهومه العلو او الاستعلاء ام لا
اختلفوا فيه على اقوال خمسة احدها اعتبار العلو ثانيها اعتبار الاستعلاء ثالثها اعتبارهما معا
رابعها عدم اعتبار شيء منهما فهو لمطلق الطلب خامسها اعتبار احدهما فالطلب على احد الوجهين
يقع تسميته امرا والحق اعتبار العلو الا انه قد يكون حقيقة كما في الاوامر الصادرة ممن له تفوق بالنسبة الى
المامور بحسب الطاعة له وقد يكون ادعاء كما في الطلب الصادر من الداني مثلا على سبيل الاستعلاء
الذي هو منه علو بحسب الادعاء اما انه يكفي في صدق الامر العلو الادعائي فلما نرى في العرف ان الطالب
الداني من العالي على وجه الاستعلاء توجه اليه اللوم من العقلاء بقولهم اتامرني [illegible]

فيطلعون على طلبه على الوجه المذكور بلفظ الامر والذم انما هو على تجاوزه عن حده ودعواه العلو والذم
بسبب ادعاء التبع منه لا يوجب سلب اطلاق اللفظ واما الثاني فيكفي في صدق العلو الحقيقي فلانه يرى انه عال
مالم ينزل نفسه عن درجة العلو الى مرتبة الطلب على سبيل الالتماس او السؤال يسمى طلبه امرا وكفى
في صدق الامر على طلبه مجرد علوه بقيد الناشئة في تحقيق ما وضع لمادة الامر فنقول ان الذي يحصل
من الكتب المعتبرة الموضوعة على تحقيق المطلب نقل الاقوال انهم اختلفوا في وضع مادة الامر على اقوال
ثلثة فذهب جماعة الى وضعها للوجوب وهذا هو الذي اختاره الفاضل القمي ره والسيد المحقق الكاظمي
في شرح الوافية وصاحب الفصول وذهب السيد المرتضى ره على ما حكاه عنه السيد المذكور في شرح الوافية
الى انها حقيقة في الندب ومشتركة بينه وبين الوجوب وصاحب الاكثرون كما في شرح الوافية للسيد المذكور
الى وضعها لمطلق الطلب الذي هو القدر المشترك بين الوجوب والندب ولم نجد فيما حضرنا من كلامهم حكاية
القول بوضعها للندب الا ما اشار اليه صاحب الضوابط حيث قال لفظ الامر حقيقة في الطلب الايجابي او
الندبي او مشترك بينهما معنى اقوال ويحتمل الاشتراك اللفظي والظاهر انه قائل به انتهى ثم ان القائلين
بوضعها للقدر المشترك افترقوا فرقتين فان منهم من يدعي انصرافها الى الوجوب عند الاطلاق كصاحب الهداية
ره ومنهم من لا يدعيه ويظهر اثر الفرق بين القولين الاخيرين في ان لازم الاخير منهما القول بالحمل على الندب
والرجوع فيما زاد عليه الى الاصل ولازم الاول منهما انما هو حمله على الوجوب كالقائل بوضعه له فلا فرق بينهما الا
في النفي فهناك يفترق الدلالة بالانصراف عن الدلالة بالوضع فانه ان تعلق ما امرت كان معناه نفي طبيعة
الطلب على القول بالانصراف سواء فيه الوجوب والندب والسر في ذلك ان الانصراف انما ينشأ من الاطلاق
ولا يتحقق الا في الاثبات واما في النفي فانه اذا توجه الى الطبيعة نفيت فلا يبقى اطلاق او اجمال في مدلول اللفظ
حتى يتحقق الانصراف وهذا على مذهب القائل بوضعه للوجوب فان اللفظ لا يدل في النفي ايضا الا على الوجوب
فهو المنفي هناك كذا قيل وقد تحقق الفرق بين الاثبات والنفي على القول بالانصراف كلام يأتي تفصيله في
باب المطلق والمقيد انشاء الله تعالى ثم ان المحكي المنقول انما هو القول الاول الثاني وربما يتمسك له بقوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وبقوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك وبقوله ص
لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك والعمدة هو الاول بحيث استدل ثم انه الظاهر انه هو الاستعمال وجواز ان
الاستعمال اعم من الحقيقة ويظهر من كلام السيد المحقق الكاظمي ره ان له حجة اخرى فانه ذكر بعد الاستدلال
على ما اختاره من القول بالوجوب بالفطرة وقوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان انه من باب مجاز اي تدعوا
اليهما امر قيل عليهما اتيانا ومن يامر اي يامر بالعدل ويدعو الى الاحسان فيبطل تعلق من يقول انه حقيقة
في الندب ومشترك بينه وبين الوجوب كالسيد ره او لمطلق الطلب كاية اعزه الله انتهى ولا يخفى ان التمسك به
لمذهب السيد على تقديره مبني على استعمال الامر بالامر في الوجوب والندب فيصير الاستدلال على انه عام لو هو
حجة القول بوضعها للقدر المشترك وجوه منها ما تمسك به صاحب الهداية من ان المتبادر منها عرفا هو مطلق

الطلب

هذا الالزام صح

الطلب وجوابه المنع ومنها ما تمسك به بعضهم من قاعدة الاستعمال ودعوى ان الامر يجوز به الاشتراك فان
اللفظ قد استعمل في الوجوب والندب جميعا فان الامر بين كونه حقيقة في احدهما مجازا في الاخر وبين كونه
حقيقة في القدر المشترك بينهما لا ريب ان الثاني اولى لكنه لا يقاوم ما ذكرناه من التبادر فلا اشكال علينا
من هذه الجهة وانما الاشكال من جهة اخرى وهي انهم ادعوا ان تبادر الوجوب للاطلاق ناش من انصراف
الطلب اليه فان تم ما ذكروه اوجب عدم تمامية ما ذكرنا قال صاحب الهداية ره في مقام رد القول بالوجوب واثبات
ما ادعاه من الوضع للقدر المشترك واما انصراف الوجوب مما نظر اليه القائل بكونه حقيقة في الوجوب
بالتبادر وبالاية الكريمة وقوله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك مع وضوح طلبه على سبيل
الندب فيدفع الاولى ان المتبادر من مادة الامر وصيغته ما ليس الا الطلب الفعلي والطلب ظاهر في الوجوب ولذا
ترى التبادر الحاصل منها حاصلا في قولك اطلب منك الفعل واريد منك الفعل ونحوهما مما يفيد بما
من غير تفاوت اصلا مع ظهور كون الطلب وما بمعناه موضوعا للاعم وليس ذلك الا لظهور المعنى المذكور في طلب
الحتمي لكونه اظهر افراده عند الاطلاق ويشير اليه ايضا ان المتبادر من الاطلاق هو الوجوب النفسي العيني التعييني
كما يجيء الاشارة اليه مع ان ظاهر الجمهور عدم وضع الامر لخصوصها فيكون التبادر المذكور اطلاقيا فلذا هم
ايضا فهو في الامر ودعوى كونه اطلاقيا بالنسبة الى الوجوب ايضا فلاه لا لزوم في التبادر المفروض على الحقيقة
فلذا الاتصال يكون طلب الارادة حقيقة في خصوص الحتمي فالدليل المذكور مدفوع اولا بالنقض ثم
بالحل ومما ذكرنا ظهر الجواب عن الايتين والرواية وما يفيد مفادها اذ الكلام الان في انصراف الاطلاق اليه وانه
الاطلاق انما يكون ان ينشأ من امور ثلثة احدها الغلبة اما بحسب الوجود كانصراف النقد الى الغالب او بحسب
الاستعمال كما في اكثر الالفاظ المنصرفة ثانيها كمال الفرد الذي ينصرف اليه الاطلاق بالنسبة الى غيره
من الافراد ثالثها كون الفرد بحيث يكفي في تحقق الحقيقة وكونه مصداقا وموافقا لها لا يحتاج هو
الى التقييد ولكن يحتاج غيره اليه وذلك كما في الواجب بالنسبة الى الواجب العيني بالنسبة الى التخييري فان
الاول يفهم من اطلاق اللفظ بخلاف الثاني فيحتاج الى التقييد ونحوه كل لفظ افاد الوجوب كصيغة افعل
فانها تنصرف الى العيني عند الاطلاق بخلاف التخييري فلا بد في انفهامه من صيغة المامور به او لا لفظ
او شبه ذلك يتم معنى الوجوب التخييري وكذا الحال في العيني مقابل الكفائي فلا بد في الثاني من التقييد بما
يفيده بخلاف الاول فيكفي في افادته اطلاق اللفظ وكذا الحال في الواجب المطلق فينصرف اللفظ اليه ولا بد
في انفهام المشروط من التقييد وكذا الحال في الواجب النفسي فيحتاج انفهام الغيري الى التقييد ونحوه
فيما عدا ما ينصرف اليه في الامثلة المذكورة مجازا كما ربما يتوهم بل هو حقيقة فيما يشمل الجميع الا ان الوجوب
العيني النفسي المطلق انما يستفاد من الاطلاق الاحوالي الحاصل للفظ ونظير ما ذكر انه لو قال الامر اكرم زيدا
ولم يقيد الامر بيوم كذا او مكان كذا افهم منه وجوب اكرامه في كل مكان وزمان وليس هناك لفظ خاص
مفيد لذلك وانما يفهم من الاطلاق الاحوالي الحاصل للفظ وهذه جملة موارد الانصراف ونشأته وقد يتمسك

القريب

لما وجب اما الكلام في مشاده الى الوضع ولا دلالة لها عليه انتهى وتعرض بعض من تاخر لدفع الاشكال بما لا تفصيل له صح

ليس

كل من القائلين باختصاص الطلب بالوجوب بشيء منه ولكن الجميع محل نظر اما الاول فللمنع من كون الراجحات
في الشرع اكثر من المندوبات بل الامر بالعكس وكذا استعمال الطلب في مقام الوجوب ليس اكثر منه في مقام الندب
بل ربما يدعى العكس الا ترى ان صاحب المعالم ومن تبعه ادعوا ان صيغة الامر قد صارت في عرف اهل البيت
عليهم السلام من المجازات الراجحة ونحن وان لم نلتزم بذلك الا انه لا اقل من المساواة وعدم استعمال الطلب في مقام
الوجوب اكثر من استعماله في مقام الندب واما الثاني فللمنع من كون كمال الفرد موجبا للانصراف كيف وليس
في الالفاظ الموضوعة لمعان كلية لفظ الا وله فرد اكمل بالنسبة الى سائر افراده مع عدم انصرافه اليه واما الثالث
فلان الوجوب والندب كلاهما فردان للطلب لا فرق بينهما في الاحتياج الى التقييد فدعوى احتياج الندب الى القيد دون
الوجوب تحكم بحت ثم قال وقد تمسك في دعوى التبادر صاحب الفصول واورد عليه بعض ما ذكر فاجاب بان الانصراف
في المقام ناشئ من نفس الطلب مع قطع النظر عن اللفظ الدال فان معنى الطلب بنفسه ينصرف الى الوجوب وليس انصرافه
مستندا الى اللفظ واستشهد لذلك بانصراف الطلب الواقع بالاشارة او الكتابة الى الوجوب ايضا اذ ليس هناك لفظ يستند اليه
الانصراف ولكن للمنع عليه مجال لاحتمال استناده الى القرائن والاحوال بل الظاهر في ذلك فلا يتم الاستدلال وبالجملة
فلم نجد من القواعد الاطمئنانية سبيلا الى كون افادة الطلب للوجوب من باب الانصراف سيما في محل البحث الذي هو الطلب
باللفظ ويشهد لما استندنا اليه من كون التبادر وضعيا ان لاحظنا عدم الفرق بين الاثبات والنفي في
افادة لفظ الامر للوجوب فلا فرق بين قولنا امرت وقولنا ما امرت فكما ان المقصود بالاثبات هو الوجوب
فكذلك المقصود بالنفي نفيه مع ان لازم القول بالانصراف انما هو نفي مطلق الطلب كما عرفت انه لو كان افادة
الوجوب من باب الانصراف لزم ان ينصرف الى اعلى مراتب الندب عند قيام قرينة على عدم ارادة الوجوب
لكونه الاكمل بالنسبة الى غيره مما يتحقق فيه الطلب ثم الى اوسط مراتبه ثم الى ادناها ثم الى الارشاد ثم الى ما عداه
من التسخير والتعجيز وغيرهما بحسب قوة معنى الطلب فان الارشاد وما بعده وغير ذلك من المعاني مما يستعمل
فيه صيغة افعل لا يخلو شيء منها من معنى الطلب وان كان في بعضها ضعيفا بالنسبة الى غيره ثم قال وقد اورد هنا
المحقق على صاحب الفصول فانكر وجود معنى الطلب فيما عدا الوجوب والندب وهو كما ترى اقول لا يخفى ان
فيما حكيناه عن بعض من تأخر مواقع للنظر الاول ما ذكره من المنع من كون استعمال الطلب في مقام الوجوب اكثر
منه في مقام الندب لما يتجه عليه اولا ان الكلام هنا انما هو في مادة الامر ومعلوم ان استعمالها في
الوجوب للطلب اكثر من استعمالها في غيره قطعا ولا مجال لانكاره ولا مدخل لانتفاء غلبة الاستعمال في الوجوب
بالنسبة الى صيغ الامر فلا يكون هذا مما ينهض بدفع كون الاستعمال في الوجوب من باب الانصراف وثانيا انا
لو عممنا الكلام بالنسبة الى الصيغ ايضا قلنا انما نمنع غلبة استعمالها في الوجوب في الخطابات الشرعية
واما في العرف واللغة فلا ريب في كون استعمالها في الوجوب اغلب والكلام انما هو في الوضع اللغوي و
العرفي الثاني ما ذكره من احتمال انصراف الطلب الحاصل من الكتابة والاشارة مثلا الى القرائن والاحوال
بل استظهار ذلك فان من الواضح الضروري انا نجد ذلك عند انتفاء القرائن وانضمامها ايضا الثالث ما استشهد

كونه

بر

به من عدم الفرق بين النفي والاثبات فان افتراق النفي والاثبات في المطلقات المنصرفة الى بعض
افرادها محل نظر بل منع الرابع ما استشهد به من انه لو كان افادة الوجوب من باب الانصراف الى الاقوى
لزم انصراف الطلب الى اعلى مراتب الندب عند قيام قرينة على عدم ارادة الوجوب لامكان دفعه بان المرتبة
العليا من الندب بالنسبة الى ما قبلها ليس بمنزلة الوجوب بالنسبة الى الندب في كمال القوة ومعلوم ان
الانس الضعيف لا يوجب الانصراف ثم ما افاده لا طائل تحته وفي حل الاشكال فالتحقيق ان يقال في حله انا
وان منعنا في باب التبادر كون الاصل فيه هو الوضع الا انا ذكرنا هناك سابقا في التمييز اذا اشتبه التبادر
الوضعي بالاطلاقي فهو الوضعي في المشكوك فيه ان صحة السلب علامة صحته وفيما نحن فيه اذا راجعنا الى العرف
وجدنا انهم يسلبون الامر عن الطلب على سبيل الندب فنعلم بذلك ان تبادر الوجوب من الامر وضعي لا اطلاقي
ومما يشهد بما ادعيناه قوله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك مع ان الطلب على وجه الندب في غاية
الكثرة هنا وقد ادعى في الحديث سلب الامر في قوله لا بل انما انا شافع الرابع انه هل يعتبر في الامر كونه
بالقول فهو حقيقة في الطلب بالقول على الوجه المذكور ام لا الاظهر الثاني لعدم صحة سلب اسم الامر عن
الطلب بالاشارة والكتابة ونحوهما ومنه يعلم ان تبادر خصوص الطلب بالقول اطلاقي ومراد بقوله
التمسك الذي يعول به بالاية افعل ما تؤمر بتقريب ان امر ابرهيم بذبح اسمعيل انما كان بطريق الالهام
في الرؤيا وانت خبير بما فيه لاحتمال ان يكون ذلك على وجه التجوز اذ ليس هناك الا استعمال لفظ الامر الذي هو
لعله من الحقيقة فيجوز ان يكون من قبيل ما يقال في العرف رايت فلانا في المنام فقال لي كذا وكذا او رايت
في المنام الاسد يصول علي ضرورة انه لم يكن شيء من ذلك على وجه الحقيقة وانما ارتسم في خياله صورة
عبر باللفظ عنها نظير تعبيرهم بالاسد عن الشكل المنقوش هذا واذ قد عرفت ذلك علمت ان مثل قوله تعالى ان
الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها حقيقة مع امتناع صدور لفظ منه تعالى كما ان جميع ما ... من الطلب
بغير القول من العالي الى السافل ... الطلب بالقول حتى انه لو ادركنا العقل حسن شيء ومحبوبيته فان ادرك مع ذلك
طلب الشارع له احكم بصدق امر الشارع حقيقة بخلاف ما لو ادرك مجرد محبوبيته بدون المطلوبية فانه
لا يصدق عليه انه مامور به وان وجب الاتيان به لو علم ان محبوبيته بلغت حد اللزوم نظرا الى ان حكم العقل
حجة ووجوب الفعل او الترك ليس دائرا مدار الامر او النهي لانهما كاشفان عن المحبوبية والمبغوضية
فاذا ادرك العقل شيئا منهما وجب العمل على مقتضاه الخامس هل يشترط في حقيقة الامر كون متعلق الطلب
فعلا ام يعم الترك اذا كان طلبه بصورة الايجاب الظاهر الثاني لجواز ان يطلق الامر في العرف على
مثل قولنا اترك الزنا واكفف عن شرب الخمر الصادر من العالي على سبيل الالزام سواء كان بالقول
ام بغيره اما المقام الثاني ففي الكلام في صيغة الامر فهو يتم بالكلام في موارد الاول في بيان المراد بما
تداول بينهم في عنوان البحث من قولهم صيغة افعل وما في معناها حقيقة في الوجوب مثلا وقد ذكر فيه
وجوه الاول ان المراد بصيغة افعل مطلق الامر الشامل للمجرد والمزيد فيه للحاضر والغائب فيحتاج الى التمحل

تمام

انام

مثلا

تفندع

عقبه

تعميم
فلخص حينئذ جميع ما ذكرناه
ان الامر هو الطلب الحتمي
الصادر من العالي على
سبيل الالزام صح

والمضارع بناء على جريان هذا اللفظ على الجنس الامر في اصطلاح الاصوليين وبقولهم ما في معناها اسماء الافعال وهذا الوجه ذكره المدقق الشرواني في حاشية المعالم وعلى هذا فتكون الجمل الخبرية المستعملة في مقام الانشاء خارجة عما نحن بصدده الثاني ان المراد بالاول هو امر الحاضر لاشتماله على الامر باعتبار كونه امرا مزيدا فيه وبالثاني امر الغائب وعلى هذا فيخرج اسماء الافعال عن محل الكلام كالجمل المذكورة الثالث ان المراد بالاول هو امر الحاضر مطلقا كما في سابقه وبالثاني امر الغائب واسماء الافعال دون غيرها والوجه فتخرج الجمل المذكورة عن عنوان البحث كما في الوجه الاول الرابع ان المراد بالاول هو امر الحاضر مطلقا وبالثاني امر الغائب واسماء الافعال والجمل المذكورة ولا يخفى ما في الوجه الاخير لخروج الجمل الخبرية عن محل النزاع قطعا اذ الكلام انما هو في كون الصيغة وما في معناها حقيقة في الوجوب او غيره واحتمال كون الجمل المذكورة حقيقة في الوجوب مما لا يجري فيه ولا مرية ولم يقل احد بكونها حقيقة في الوجوب او غيره من اقسام الطلب ضرورة ان استعمالها في مقام الطلب انما هو على وجه المجاز نعم وقع الخلاف بينهم في ظهورها في الوجوب او الندب او غيرهما بالظهور المجازي كاختلافهم في الامر الوارد عقيب الحظر ونحوه فهذا من القول بكونها حقيقة في شيء من اقسام الطلب واذا انتهى بنا الحال الى هنا فلا بد من تحقيق حال الجمل المذكورة فنقول لا يخفى انه اذا تعذر ارادة المعنى الحقيقي فاما ان تكون المعاني المجازية متساوية في الظهور بان لا يكون احدها اسبق الى الذهن في الفهم من اللفظ او متفاوتة اما على الاول فلا بد من التوقف ويرجع الى الاصل في مقام العمل الى الاصول العملية واما على الثاني فلا بد من حمل اللفظ على الظاهر او الاظهر والجمل المذكورة من قبيل الثاني فتحمل على ما هو الظاهر اذا وعد او قوله المؤمنون عند شروطهم مما يتعذر فيه الحمل على الحقيقة وهو الاخبار للزوم الكذب في كثير من الموارد فلا بد من الحمل على الاظهر من المعاني وقد اختلفوا في تعيينه على اقوال احدها انه الوجوب فيحمل اللفظ عند تعذر الحقيقة وهو المشهور ثانيها انه الندب ثالثها انه مطلق الطلب ثم اختلف هؤلاء فمنهم من قال بانه ينصرف الى الوجوب عند الاطلاق وقد يقال انه يلزم التفكيك بين الاثبات والنفي بحملها على الوجوب في الاول وعلى نفي الطلب مطلقا على الثاني ومنهم من انكر الانصراف ويلزمه الاخذ باقل مراتب الطلب والرجوع فيما زاد عليه الى الاصول العملية والحق هو القول الاول والدليل عليه هو التبادر والظهور العرفي بل الظهور في الجمل المذكورة اشد واكثر من الظهور في الامر لانه كثيرا ما يستعمل في غير الوجوب والسر في ذلك ان النكتة في ذكر الانشاء بصورة الخبر هو الحرص على وقوع المطلوب فكانه قد وقع كما يشهد بذلك في مثل قولهم ايدك الله ونحوه وهذه النكتة غير موجودة في الامر هذا وقد زاد بعض من تاخر وجها آخر وهو كون الوجوب اقرب الى المعنى الحقيقي بحسب الاعتبار لان الجملة الخبرية دالة على الوقوع والثبوت والوجوب اقرب الى ذلك من الندب ومن مطلق الطلب وفيه ان الاقربية الاعتبارية ان كانت لا اثر لها الا اذا انضم اليها العرف وانت خبير بان هذا الوجه يرجع الى الوجه الاول بعد ما عرفت من عدم العبرة بالقرب الاعتباري هذا كله في الجملة المثبتة وقس عليها الحال في الجملة المنفية كقوله تعالى

الجم

لا يستلزم الا المطلوب حجة من قال بانه مطلق الطلب تبادره منها وظهورها فيه وقد عرفت المنع من ذلك حجة من قال بانصرافه الى الوجوب ما مر من كون الحمل على الافراد وتوجه المنع عليه بعد تسليم ما مر ولعل يقال ان الثمرة بين هذا القول والاخير تظهر في النفي كما ذكرنا حجة من قال بكونها للندب غلبة استعمالها فيه وهو ممنوع ثم ان التجوز في استعمال الجمل المذكورة في الكلام في مقام الانشاء هل هو راجع الى المادة او الى الهيئة قولان حكاهما بعض من تاخر وبناهما على انه هل يختص المركبات بوضع غير وضع المفردات ام لا فعلى الاول فهو راجع الى الهيئة وهو ظاهر وعلى الثاني فهو راجع الى المادة لان المعنى الخبري لازم لانضمام بعض المفردات الى بعض فاذا استعملت فيما ينفك عن اللازم المذكور وهو المعنى الانشائي صارت المواد مجازات نظير الشرطية المستعملة في المطلوب المجرد عن المفهوم فان الالفاظ المستعملة في معنى منفك عن لوازمها المعتبرة في وضع اللفظ مجازات وانت خبير بان الامر على تقدير انكار وضع هيئة المركبات ايضا بحاله لدعوى التجوز ضرورة ان كلا من المفردات قد وضع لمعناه الماخوذ لا بشرط ومنكر وضعها يقول ان التركيب امر طبيعي غير متوقف على جعل جاعل وحينئذ فالدلالة التي تعرف من جميع ارباب الاقوال انه لم يؤخذ في وضع المفردات افادتها المعنى الاخباري عند تركيبها على وجه خاص يستتبع لها هيئة خاصة ولو على طريقة دخول التقييد وخروج القيد وعلى هذا فيكون انفكاك افادة الجملة الخبرية المعنى الاخباري عنها من باب انفكاك امر طبيعي عقلي عن اللفظ لا من باب انفكاك امر ماخوذ في وضعه ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم التجوز في اللفظ لعدم الوضع لذلك الامر الذي فرض انفكاكه ضرورة ان المجاز هي الكلمة المستعملة في خلاف ما وضعت له مع انتفاء الوضع عن شيء ينفي الاستعمال في غير ما وضع له وما ذكره من التنظير انما يتم على القول بوضع الجملة الشرطية للمعنى الماخوذ معه انضمام ارادة المفهوم الشرطي على ان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا واما غير ذلك من هذا القبيل فلا يكون نظيرا له ونظيره انما هو الجملة الشرطية على قول من يقول بان دلالتها على المفهوم انما هو بحكم العقل كما ان استعمالها في المعنى المجرد عن المفهوم لا يورث التجوز على ذلك القول كذلك فيما نحن فيه وقد علم مما ذكرنا انا نسلم ان استعمال اللفظ في معنى منفك عن اللازم المعتبر في وضعه يورث التجوز الا انا نمنع من كون ما نحن فيه على القول بانكار وضع هيئة المركبات من ذلك القبيل لان اللازم على ذلك القول هو الالتزام بكون الجمل الخبرية المستعملة في الانشاء حقائق لا مجازات كما هو الشان في غيرها من محل النزاع والكلام فيها يقع في مقامين احدهما باعتبار الوجوب والعلو فنقول ان النزاع في صيغة الامر باعتبار المذكور يقع على صنوف احدها ان صيغة الامر مجردة عن جميع الاعتبارات هل هو مفيدة للوجوب اللغوي الذي هو الحتم والالزام وعدم الرضا بالترك ام لا وان حصل لها الاعتبارات مختلفة بحسب اختلاف المقامات مثل انها بعد كونها للالزام ينضم اليه بعد ها الوجوب الشرعي اي الذم والعقاب على الترك اذا صدرت من العالي الى الدون ومجازا الى السافل الكمال ولا ينضم اليه شيء اذا صدرت من السافل والجملة النزاع انما هو في دلالة الصيغة من حيث هي كما هو محل النزاع في سائر الالفاظ ثانيها ان يكون النزاع في كون خصوص الصيغة

الصادرة عن العالي حقيقة في الوجوب والمحتم حتى ينضم اليه الوجوب الشرعي بناء على ما حررها
من العالي على تعذيبه والهياً على الحتم دون ما صدر عن غيره من المساوي او السافل فيكون عدم كونها
حقيقة في الوجوب وكونها صادرة من العالي المستلزم لترتب الذم والعقاب على الترك كما هو
لازم الالزام العالي هكذا حرر محل النزاع الفاضل القمي رحمه الله والحق ان محل النزاع انما هو المعنى الاول لبعد
الالزام باثبات الاخيرتين من العلماء واما الثانية فلاستلزامها على مذهب المثبتين التقييد في الوضع
بان يضع اللفظ للمعنى ويقيد افادته له بصدوره عن متكلم دون آخر كما في وضع الصيغة الوجوب الصادر
من العالي ولغيره اذا صدرت من غيره ومثل ذلك مما لم يعهد من الواضع واما الثالثة فلشهادة الوجدان
بعدم دلالة الصيغة على ازيد من الحتم والالزام فكيف يعقل التزام العلماء بمثله كيف ولو كانت الصيغة
حقيقة في افادة علو من صدرت عنه لزم كون الصيغ الصادرة من غير العالي مجازاً فالحق ان محل النزاع
في المقام الثاني مثل استدلالهم بان المولى اذا قال لعبده اسقني فترك السقي ذمه العقلاء لكن الظاهر
انه ليس مرادهم من ذلك ان النزاع في خصوص الصادر من العالي بل مقصودهم من الاستدلال على الملزوم
باللازم اذ الذم انما هو لازم الطلب الحتمي من العالي لا مطلق الطلب الصادر منه فاذا ثبت اللازم علم
العرف ثبت ملزومه وهو الحتم والالزام واذا ثبت الحتم والالزام في مورد ثبت في غيره من موارد
ويشهد بما ذكرنا الحلاء عنوانهم فلم يقيدوا الصيغة فيها بصدورها من العالي او غيره ثم انها باعتبار
ساير المعاني التي استعمل فيها صيغة الامر فنقول انها قد استعملت في معان كثيرة ولا بد من تحقيق ان محل النزاع
هل هو جميع تلك المعاني ام لا فقال العلامة في فصل البحث عن الصيغة ما لفظه البحث الاول في وجوه
استعمالها قال الاصوليون صيغة افعل تستعمل في خمسة عشر وجها الاول الايجاب نحو اقيموا الصلوة الثاني
الندب نحو فكاتبوهم ويقرب منه التاديب كقوله لابن عباس كل مما يليك فان التاديب وان كان بعضهم
غاير بينهما الثالث الارشاد واشهدوا اذا تبايعتم وهو منافع الدنيا والندب لمنافع الاخرة اذ لا ينقص
الثواب بترك الاشهاد في البيع ولا يزيد بفعله الرابع الاباحة واذا حللتم فاصطادوا الخامس التهديد
اعملوا ما شئتم ويقرب منه الانذار قل تمتعوا وان كان قد جعلوه قسما آخر السادس الامتنان كلوا مما رزقكم
الله السابع الاكرام ادخلوها بسلام آمنين الثامن التسخير كونوا قردة التاسع التعجيز فاتوا بسورة العاشر الاهانة
ذق انك انت العزيز الكريم الحادي عشر التسوية اصبروا او لا تصبروا الثاني عشر الدعاء اللهم اغفر لي الثالث
عشر التمني الا ايها الليل الطويل الا انجلي الرابع عشر الاحتقار بل القوا ما انتم ملقون الخامس عشر التكوين
كن فيكون والاجماع واقع على انها ليست حقيقة في الجميع اذ التسخير والتعجيز والتسوية والاحتقار وشبهها
انما تفهم من القرائن بل النزاع وقع في امور خمسة الوجوب والندب والاباحة والتنزيه والتحريم فبعضهم
جعلها مشتركة بينها وبعضهم جعلها مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة ومنهم من جعلها حقيقة في اول الرتب
وهو الاباحة وقال قوم انها للندب والوجوب زيادة قرينة وقال آخرون انها للوجوب ولا تحمل على ما عداه

الا لقرينة وتحرير المقام في ذلك انه اشتهر في كلام القوم ان النزاع انما هو في الطلب التهديد والاباحة
والاقوال المنقولة عنهم في المقام لا تساعد على شيء منهما وذلك ان المنقول عنهم ثمانية اقوال الاول انها حقيقة
في الوجوب ومجاز في غيره وهو مذهب المعظم ولا فرق بين الوجوب بالايجاب لا بالاعتبار الثاني انها حقيقة
في الندب وهو ابي هاشم وابي علي وجماعة وحكي عن الشافعي الثالث انها حقيقة في الطلب المشترك بينهما
وهو السيد عميد الدين رحمه الله وجماعة من العامة والخاصة الرابع انها حقيقة في الاذن المطلق الجامع للوجوب والندب
والاباحة وهو المحكي عن بعضهم الخامس انها مشتركة بين الوجوب والندب لغة وحقيقة في الوجوب شرعا
وهو السيد المرتضى رحمه الله وابن زهرة السادس انها مشتركة بينهما وحكي عن منا المحصول وغيره السابع انها
مشتركة بينها وبين الاباحة والتهديد نسب الى جماعة من العامة منهم ابن الحاجب الشيعة قال بعض اصحابنا
هذا القول مما انكره المحققون من الشيعة فنسبه الحاجبي اليهم افتراء الثامن انها مشتركة بين الاربعة
المذكورة والارشاد وهو المحكي عن بعضهم التاسع انها مشتركة بين الوجوب والندب والارشاد
وهو المحكي عن قوم العاشر انها مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة والارشاد وهو المحكي عن جماعة الحادي عشر
انها مشتركة بين الاحكام الخمسة وهو المحكي عن بعض الثاني عشر انها موضوعة لواحد من الخمسة ولا نعلم
وحكي عن الاشعري التردد بينهما لكونها مشتركة بينهما وقيل لكونها موضوعة لواحد ولا نعلم الثالث عشر انها
حقيقة في الاباحة وهو المحكي عن الشافعي ومالك واكثر الاشاعرة والمعتزلة الرابع عشر انها مشتركة بين
الوجوب والندب والتهديد والتعجيز والاباحة والتكوين وهو المحكي عن بعضهم الخامس عشر انها مشتركة بين
الطلب والتهديد والتعجيز والاباحة والتكوين وهو المحكي عن الاشعري السادس عشر انها من الشرع
للوجوب ومن النبي اذا ابتدأ بامر للندب واما امره الموافق لامر الله تعالى فهو للوجوب وهو المحكي
عن الابهري السابع عشر التوقف بين الوجوب والندب وهو المحكي عن جماعة من العامة الثامن عشر
التوقف بين كونها للقدر المشترك بين الوجوب والندب وبين كونها مشتركة بينهما لفظا وهو المحكي عن بعض
هذا وانما قلنا ان الاقوال المنقولة عنهم لا تساعد على شيء مما ذكر لان ما هو المتحصل
من الاقوال هو كون الاذن والارشاد والتهديد والتعجيز والتكوين مضافة الى الاحكام الخمسة مما وقع
النزاع في كونها قد وضع لها صيغة افعل وقد عرفت تصريح العلامة بان التعجيز والتسخير والتسوية و
الاحتقار وشبهها انما تفهم من القرائن وصرح بوقوع النزاع في الاحكام الخمسة وهو لا يوافق جملة
من الاقوال التي من جملتها القول الرابع عشر الذي مقتضاه كون الصيغة حقيقة في التهديد والتعجيز و
الاباحة والتكوين ومثله القول الخامس عشر وذلك لان مقتضى كلامه هو كونها مجازا فيما عدا الاحكام
الخمسة تعالى حقيقة ومن هنا يعلم سقوط ما عدا الاحكام فالوجه ان محل النزاع من المعاني المذكورة
هو ما تحصل من الاقوال وقد عرفته وهو ما اشرنا اليه من المعاني وان كان الحكم بكون الصيغة حقيقة
في جملة من ذلك ايضا كالتهديد والتعجيز ونحوهما في غاية الوهن لكن مآل ذلك الى بطلان جملة من الاقوال

تحرير

تحرير
مسئلة في ان محل النزاع بين القائلين بكون الصيغة موضوعة للمعاني المذكورة
التي هي ما عدا الاحكام الخمسة

من المعاني

لا المدعى ومورد النزاع لان وقوعه محقق لا ريب فيه وان شئت قلت مرجع ذلك الى عدم صلاحية محل
للنزاع فيها الا الى عدم وقوعه فيها ثم ان التجوز فيما كانت الصيغة مجازا باعتباره هل هو باعتبار الهيئة فقط
مطلقا ام باعتبار الهيئة في بعضها كما في الاباحة والاذن والتمني والترجي وباعتبار المادة والهيئة في
اخرى كما في التهديد والانذار والتهكم قولان والحق هو الاول اذ يتحقق الطلب المراد منها في جميع الاستعمالات
حتى في استعمالها في الارشاد والتهديد والتعجيز لكن المراد هو الطلب الصوري لا الحقيقي نعم استعملت في
الطلب الصوري لما يترتب عليه ما هو من قبيل الفائدة بحسب المقامات من التسخير والتعجيز وغيرهما كان مجازا
وهذا الاستعمال اشبه شيء بالكناية فانه استعملت الصيغة في الطلب الصوري لينتقل منه الى غيره كالتعجيز في
قوله تعالى اعملوا ما شئتم فقد استعملت الصيغة في الطلب لينتقل منه بحسب المقام الى الترك واما القائل بالتفصيل
فهو يرى ان الخروج في القسم الاول انما هو عن مقتضى وضعها باعتبار الهيئة وهو الطلب بمعنى
المادة باق على حاله وفي القسم الثاني عن مقتضى وضعها باعتبار المادة والهيئة نظرا الى ان مفاد
الجمل الانشائية هو انشاء طلب الفعل من المامور وقد استعملت في انشاء ما يتبعه ويلزمه بحسب المقامات
فاريد من تلك الجمل الحاصل صورة الطلب مع الاخطر وضع المادة والهيئة لينتقل منه الى ما يتبعه من التهديد
والانذار وغيرهما فتلك التوابع هي المرادة من تلك الجمل والمستعمل فيها فقد اريد بقوله تعالى اعملوا ما شئتم
معنى قولنا الهلاك لكم وبذلك خرج كل من المادة والهيئة عن معناهما الذي وضعت له وعلى هذا القياس
غيره من المعاني التي حكم القائل بلزوم التجوز في المادة والهيئة بالنسبة اليهما فافهم الثالث في بيان سند
الاقوال وتحقيق الحق فنقول لما كان بعضها في غاية الوهن فنحن نقتصر على التعرض لما هو العمدة منها وهي
القول بانها حقيقة في الوجوب مجاز في الندب وغيره والقول بانها حقيقة في الندب والقول بانها
حقيقة في القدر المشترك بينهما وارباب هذا القول بين قائل بانصرافها الى الوجوب وقائل بعدمه
والقول بانها موضوعة لكل من الوجوب والندب على سبيل الاشتراك اللفظي والحق هو الاول وهو انها
حقيقة في الوجوب والمراد به الوجوب اللغوي بمعنى الحتم وعدم الرضا بالترك لا الوجوب الشرعي
كما قد يتوهم وهو والايجاب متحدان ذاتا ومتغايران اعتبارا اذ الحتم باعتبار انتسابه الى المتكلم الآمر
يسمى ايجابا وباعتبار انتسابه الى الفعل يسمى وجوبا ولهذا انظر صاحب المعالم في كلام من فرق بينهما
وذكر انه في محل النظر اذ الفرق بينهما الا بالاعتبار وفرع على ذلك سلطان العلماء فيما ذكره المدقق الشيرواني
من ان القول باتحاد الايجاب والوجوب باطل وانه من خرافات الاشاعرة فهو ليس مما يليق بالمقام وانما هو
كلام اخر في مسئلة الحسن والقبح وقد وقع النزاع فيه بين العدلية والاشاعرة ولكن ذكر بعض من تاخر عنهما
لذلك توجيها وهو ان العدلية من الامامية والمعتزلة قائلون بان الوجوب والحسن [illegible] مع قطع
النظر عن اوامر الشرع بمعنى ان للاشياء حسنا وقبحا ذاتيا بحيث لو اطلع العقل عليه لادرك وجوبها
واوامر الشرع كاوامر الاطباء كاشفة عن ذلك الوجوب فما صدر من الشارع ليس الا ايجاب للاشياء

واما

واما الوجوب فهو مما هو كامن فيها وليس مما احدثه الشارع فيها والاشاعرة منكرون لهذا المعنى
ويقولون ان الشيء في المقام الا الايجاب الشارع فما حسنه الشارع فهو حسن وما قبحه فهو قبيح ولا فرق بين
الاشياء فلا وجوب فيها ولا رجحان فيها ولا حظر بحسب انفسها فلزمهم القول باتحاد الايجاب والوجوب بمعنى
ان المرجو امر واحد وهو الايجاب فالخرافة التي اشار اليها الاخوند المذكور انما هي تلك الخرافة الشائعة
في ذلك المبحث ولا دخل لها بما نحن فيه وانت خبير بما فيه من بعده عن التعبير باتحاد الايجاب والوجوب
وبالجملة فالدليل على المختار وجوه الاول التبادر ومكابرة منكره مكابرة ولما كون ناشئا عن الاطلاق يكون
الثاني الذم الشاهد وهو ذم العقلاء للعبد المخالف لامر مولاه فيكون كاشفا عن الوجوب اللغوي الذي
هو الحتم اذ لا يحسن الذم بدون الحتم والالزام واحتمال كونه ناشئا عن القرينة مدفوع بعد فرض الكلام في
مقام لا قرينة فيه قطعا والقول بان هناك قرينة عامة لا يمكن انفكاكها عنه اصلا او موجودة في محل
ممنوع لانه لا يصلح قرينة لعدم الملازمة بين العلو والالزام بل النسبة بينهما عموم من وجه لصدق احدهما في الاوامر
الصادرة من العالي قطعا ثبت ان الصيغة المجردة بنفسها دالة على الوجوب واذا ثبت المدعى في العالي ثبت
في غيره ايضا اذ المفروض عدم مدخلية العلو الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم
فتنة او يصيبهم عذاب اليم وطريق الدلالة ما ذكره صاحب المعالم ره من انه سبحانه هدد مخالف الامر والتهديد
دليل الوجوب وقد اورد عليه بعض من تأخر عنه بان الآية انما دلت على ان مخالف الامر مامور بالحذر ولا دلالة
في ذلك على الوجوب الا بعد كون الامر للوجوب لا يقال الحذر ايضا امر وذلك يعني المتنازع فيه ثم اجاب
بان خصوص امر المانع في الآية مقرون بقرينة تجعله للايجاب والالزام قطعا ولا يكون للايجاب موقوفا
على ثبوت كون مطلق الامر لذلك لانه لا معنى لندب الحذر والاحتراز اذ المقتضي للحذر ان كان موجودا
وجب والا فلا يحسن بحال الا احترازا واستحبابا ورد بانه يحتمل وجود المقتضي فلا يعلم تحققه فيحسن
الحذر ولا يبلغ حد الوجوب مثل ندب ترك الطهارة بالماء المشمس للحذر عن البرص المحتمل وندب [illegible]
للحذر عن احتمال [illegible] وقد يكون المقتضي ما يبالى في الجملة عند العقلاء ولكنه لا
يبلغ الى حد الالزام فيحسن الحذر ولا يجب واجاب الفاضل [illegible] عن الايراد المذكور بوجه اخر فقال
وما ذكرناه هو مدلول [illegible] الصيغة [illegible] يستلزم الحذر والمراد [illegible] السياق تعليق الامر بالحذر
على المخالفة فانها لا تتحقق الا بالعصيان المستلزم لوجوب الحذر وكون الامر الذي وقع مخالفته من
المامور للوجوب وترتيب العذاب الاليم على الامر به فانه دليل على ان الامر للوجوب ولكن الحق
ان الامر بالحذر ههنا ليس للوجوب وانما هو للارشاد فان الامر بالحذر من مخالفة الامر من
قبيل الامر بالاطاعة الذي هو امر بنتائج الافعال الصادرة عن المكلفين من الصلوة والصيام
والحج وغيرها من الاعمال الشرعية فان المتصف بالوجوب انما هي تلك الافعال لا الاعمال والنتائج الحاصلة
من ارتكابها كالاطاعة والتحرز عن المخالفة مما لا تتصف بالوجوب الحاصل من امر الشارع وانما

هو حكم عقلي وامر الشارع بذلك ليس للايجاب وانما هو للارشاد وهو نحو من الطلب بواسطة باب
للوجوب والندب بل قيل ان الامر الارشادي خارج عن عنوان الطلب ايضا وانما هو اخبار على المصالح
الكامنة في الاشياء ولكنه بمعزل عن التحقيق كالقول بان الارشاد هو الندب لان الفرق بينهما انما هو
ان الاول ما يترتب عليه المصالح الدنيوية فيقع الامر لاجلها والثاني ما يترتب عليه المصالح الاخروية و
يصدر الامر لاجلها او وجه بعد الاول ان الاوامر الارشادية مما هو ذو جهتين احديهما الاخبار عن المصالح
الكامنة والاخرى الطلب المتعلق بالمامور به من قبل الآمر فلا يخلو الارشاد عن الطلب قطعا وذلك مما
لا يخفى على من له ادنى تامل ووجه بطلان الثاني عن التحقيق ان كثيرا ما نجد الاوامر الارشادية لا يترتب عليها
مصالح اخروية هي الباعثة على صدور الامر منها قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر
منكم وبالجملة الارشاد نحو من الطلب وراء الطلب على وجه الوجوب والندب وان كان انما يصدر في مورد
~~في ما كان افادة اللفظ للوجوب او الندب منتفي ووروده في مورد شيء منهما~~ ولو كان الامر بالاطاعة
او الامر بالحذر عن المخالفة للوجوب بحكم الشرع لزم ان يترتب على مخالفة الامر الواحد عقوبات غير متناهية
وذلك لانه اذا كان الامر بالاطاعة للوجوب بحكم العقل بوجوب اطاعة هذا الامر ايضا والشارع لا بد ان
يوجب بالوجوب العقل بحكم الملازمة المسلمة ولا يحتمل ايضا يحكم بوجوب اطاعة هذا الامر ايضا والشارع يوجبها
والعقل يحكم بالطاعة هذا الامر ايضا الى ما لا نهاية له فيلزم ان يكون هناك اوامر غير متناهية وتحقق بمخالفة
امر واحد مخالفات لاوامر غير متناهية مستلزمة لعقوبات وسيئات غير متناهية وهو كما ترى فالاوامر
المتعلقة بخصوص الاعمال والافعال تفيد الوجوب او الندب والامر الارشادي يقع بالنسبة الى تلك الاوامر
~~كان يكون هناك مصلحة ملزمة كان الارشاد يقع بالنسبة الى تلك~~ الموارد فاذا كان هناك مصلحة ملزمة كان
الارشاد في مورد الوجوب والا ففي مورد الندب ففيما نحن فيه لما وجدنا ترتب العذاب على المخالفة علمنا
ان الارشاد بقوله تعالى فليحذر في مورد الوجوب اذ المصلحة ملزمة اعظم من النجاة من العذاب وبذلك يتم دلالة
الامر على الوجوب فان قلت قضية الملازمة المذكورة في محلها بين حكم العقل والشرع انما هو كون الامر
بالاطاعة والامر بالتحذر عن المخالفة للوجوب لان ذلك مما اوجبه العقل قلت الملازمة انما هي في غير
نتايج الافعال والا لزم التسلسل كما عرفت هذا وقد اورد على الاستدلال بالآية الكريمة بوجوه منها ما ذكره
الفاضل القمي ره وهو انها تفيد كون مادة الامر للوجوب دون صيغة افعل والجواب ان الامر يثبت ذلك
المدعى بضميمة مقدمة خارجية هي ان كل صيغة افعل الصادرة من العالي العارية عن القرينة امر بالمنزل
نفسه عن مرتبة العلو وتلك هي الصغرى وتنضم الكبرى من قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فينتج
ان اوامره للوجوب ومنها ان الآية الشريفة انما تفيد كون اوامر الشارع للوجوب دون غيرها و
ذلك اما بطريق النقل بان يكون قد نقل الصيغة في عرفه الى الوجوب او بطريق المجاز بان يكون الآية
بنفسها قرينة على ان استعمل الصيغة في الوجوب على وجه المجاز ويكون في اللغة حقيقة في غير الوجوب والجواب

> قديم

> قال افادة اللفظ للوجوب او الندب منتفي لوروده في مورد شيئ منهما ع

> بالتحذير

> ويمكن ان يجاب عن ذلك بان المطلوب [illegible] تفيد الآية [illegible] من افادة الصيغة الصادرة [illegible] للوجوب والمطلوب اعم من ذلك [illegible] الصادرة [illegible]

١٠١

اما من طريق النقل فمن وجهين احدهما انه اذا ثبت كونها في لسان الشارع قد استعملت بطريق الحقيقة
في الوجوب ثبت كونها في اللغة ايضا حقيقة فيه اذ الاصل عدم نقل الشارع لها عن معناها اللغوي الى
الوجوب ثم ذهب السيد ره الى انها مشتركة بين الوجوب والندب بحسب اللغة لكنها مختصة بالوجوب
في عرف الشرع وليس ذلك من النقل في شيء لان محصل مذهبه هو ان الصيغة كان لها معنيان في اللغة
احدهما الوجوب والآخر الندب فاستعمل في لسان الشارع في احد المعنيين وهو الوجوب ولم يستعمل
في الآخر وهو الندب حتى هجر وصار اللفظ حقيقة مختصة في الوجوب فالوجوب هو المعنى الموضوع له
في اللغة فلا يعد ذلك نقلا وثانيها انه لو نقل في لسان الشارع لكان حقيقة في الوجوب في عرف المتشرعة
ولم يكن الاختصاص كونها للوجوب بالشارع بنفسه وحده اذ لم يعهد نقل اللفظ الى معنى شرعي صادر عن
متكلم دون آخر بان ينقل الى الوجوب اذا صدر من الشارع وتبقى على المعنى اللغوي اذا صدرت من غيره واما
من طريق المجاز وكون الآية قرينة التجوز فبان غايتها الحجة القرينة على كون اوامر الشارع بارادة الوجوب
لان غاية ما في الباب انها قرينة على ان المراد بالاوامر الصادرة بعدها هو الوجوب واما بالنسبة
الى الاوامر الصادرة قبل نزولها فلا لاستلزام ذلك تاخير البيان عن وقت الحاجة فتلخص مما ذكرنا ان
كون اوامره للوجوب ليس مستندا الى نقل الصيغة الى الوجوب في عرف الشرع لانه مما لم يتحقق ولا الى قيام
القرينة لعدم صلاحية الآية الشريفة لها فبقي ان يكون اما مستندا الى كون العلو قرينة وفيه ان ساير
ايضا لا يصلح قرينة لارادة الوجوب اللغوي لما بينهما من العموم من وجه واما الى ترتب الذم
والعقاب وهما من لوازم الوجوب الشرعي وانما يتحققان لعدم اداء الصيغة الصادرة من العالي الحجة
اللغوي واما مستندا الى نفس الصيغة وبعد بطلان الاول يتعين هذا الاحتمال اذ لا محتمل في المقام
سواه ومع ذلك لا يبقى تردد في ان الصيغة الصادرة من العالي والصادرة من غيره فثبت ان صيغة افعل مع قطع النظر
عن القائل والقرائن حقيقة في الوجوب وهو المطلوب ومنها ان المقصود هو الاستدلال بالآية على
كون الصيغة موضوعة للوجوب وهي لا تفيد ذلك لاحتمال ان يكون ترتب العذاب على مخالفة الامر من جهة
كونها موضوعة لمطلق الطلب لكنه لما كان ينصرف الى الوجوب عند الاطلاق فمن هناك ترتب
العذاب على مخالفة الامر فالدليل لا ينفي المدعى لاحتمال غيره ايضا والجواب ما عرفت سابقا من ان
الانصراف لا بد وان يستند اما الى الغلبة او كمال الفرد او عدم القيد ونحو ذلك الى الجميع مما لا خفاء
في بطلانه ومنها ان المقصود اثبات كون جميع الاوامر للوجوب وهو لا يتم الا على تقدير كون الامر في الآية للعموم
ولا يكفي كونه للعموم المجموعي لان ايجاب الحذر عن مخالفة مجموع الاوامر يحتمل ان يكون ناشيا من كون
واحد منها للوجوب فلا يفيد كون كل واحد منها للوجوب ولا كونه للعموم الافرادي لانه يفيد وفي غير
حجة المخالفة يرجع الى محصل العموم المجموعي فان ايجاب الحذر عن مخالفة كل واحد من الاوامر يحتمل
ان يكون ناشيا عن كون واحد منها للوجوب بل لا بد من كونه للعموم البدلي حتى يكون معنى الآية ايجاب

> فيه ان عدم وجود القائل [illegible] احتمال النقل وما [illegible] المتشرعة [illegible]

المذمة على من خالفه فرداً من افراد اوامره اى فرد فرض ويكون ممن امتثل جميع الاوامر الا واحداً منها
ممن يستوجب العقاب ملحقاً بالعقاب الاليم حتى يثبت مدعى المستدل ودون اثبات ذلك خرط القتاد و
اجاب صاحب المعالم بان المصدر المضاف يفيد العموم عند عدم العهد مثل ضرب زيد واكل
عمرو وايد ذلك بجواز الاستثناء منه فانه يصح ان يقال ان الاية تحذر الذين يخالفون عن امره الا
الامر الفلاني وفيه ان افادة المصدر المضاف العموم في محل المنع لشهادة العرف على خلاف ذلك ولعدم ذكر
احد من الاصوليين له من ادوات العموم في مبحث العام والخاص وانما هو من قبيل المطلقات لا فرق
بينه وبين غيره من الاسماء المندرجة في عنوان المطلقات في عدم افادة العموم وصحة الاستثناء انما هي
من جهة الاطلاق والتحقيق في الجواب ان الامر بالحذر انما تعلق بمخالفة طبيعة الامر السارية في الافراد
وذلك كاف في اثبات المطلوب بل اثبات كون امره في الاية عاماً مما يمنع من اثبات مطلوبنا وكون
مخالفته اى فرد فرض موجبة لترتب العذاب ومنها ان المراد بمخالفة الامر اتيان الواجب على وجه الندب
والعكس فالعقاب مرتب على تبديل العنوان بعنوان اخر وحينئذ فلا يتم دلالة الاية على كون الامر حقيقة
في الوجوب فان كون الامر كون المخالفة تبديل عنوان باخر انما هناك اوامر للوجوب واوامر للندب
فالتحذير انما هو من اتيان الواجب بنية الندب والعكس فكان مفهوم الاية تحذيراً عن اتيان الواجب
على وجه واتيان الندب على وجه فمخالفتها عبارة عن خلاف ذلك وهذا نظير الاشكال على الاستدلال
على وجوب الوفاء بالعقود بان المراد بالوفاء بها انما هو الوفاء بكل منها على وجهه فان كان لازماً فعلى
طريق اللزوم وان كان جائزاً فعلى وجه الجواز والجواب ان الظاهر من مخالفة الامر انما هو ترك المأمور
به وحملها على تبديل العنوان خلاف الظاهر ومنها ان كلمة المجاوزة مما لا يلائم لفظ المخالفة لعدم
تعديتها بها اذ هي مما يتعدى بنفسه فلا بد من تضمين معنى الاعراض ولا ريب ان ترك المأمور به على وجه الاعراض
مما يستتبع العذاب وان كان الامر على وجه الاستحباب فلا يفيد الاية كون الصيغة للوجوب والجواب ان
الامر بمعنى ترك المأمور به تتضمن نوع ميل عنه فالتعدية بعن للتنبيه على ذلك النكتة وليس هناك تقدير
للاعراض حتى يلزم ما ذكر ولذا كان الفاضل القمى ره بان ذلك ليس الا من جهة صحة التركيب النحوى ولا اشتراط
في ذلك اعتبار التولى فان المراد ما ذكرناه فرحاً بالوفاق ولذا رام ان التضمين والتقدير واقع والكلام انما
لاجل تصحيح التركيب وليس معنى الاعراض مراداً مع تحقق التقدير كما هو ظاهر كلام ره بل لا يبعد ان
التركيب النحوى ومعنى الكلام مما لا بد من تطابقهما وليس التركيب النحوى من الامور الزائدة على اصل المعنى
كاللطائف والنكات البيانية حتى يتصور التفكيك بينهما ومنها ان الاستدلال بالاية انما يتم في مقابلة
القائل بكون الصيغة حقيقة في الندب ولا يتم في مقابلة القائل بكونها مشتركة لفظاً او معنى بين الوجوب
والندب لاحتمال ان يكون المراد بالامر المحذر عن احتمال مخالفة الامر من جهة كون الاوامر منها ما هو
للوجوب اما بوضع اللفظ له وللندب او بوضعه للقدر المشترك بينهما والجواب اما او لا فبان التحذير

تعلق

قد تعلق بمخالفة الامر لا على احتمالها ولا يلزم ذلك انه هناك اوامر محققة يلزم مخالفتها لا ان كل امر من جملة
الاوامر يحتمل ان يوجب مخالفته ترتب العذاب واما ثانياً فبانه لو حملنا الامر على المعنى لزم مخالفة
الاجماع وذلك لاتفاق العلماء حتى الاخباريين على ان مجرد الاحتمال للوجوب في التكاليف الابتدائية
لا يوجب الاحتياط وانما العمل هناك على البرائة فكيف يجوز صرف جمع حمل الامر على وجوب الاحتياط بمجرد
احتمال الوجوب فتلخص مما ذكرناه ان الاية الشريفة تفيد كون صيغة الامر للوجوب لكن بضميمة مقدمة
خارجية وهي ان كل صيغة افعل صدرت عن العالي امر عرفاً وان كان بنفسها تغني عن التمسك بالاية
اذ بعد ثبوت كون الصيغ المذكورة امراً عرفاً يثبت كونها للوجوب من جهة كونها مصداقاً للامر وقد اثبتنا
انه للوجوب الرابع قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فانه سبحانه ذمهم على مخالفتهم الامر ولولا انه
للوجوب لم يتوجه الذم وقد اعترض اولاً بمنع كون الذم على ترك المأمور به بل على تكذيب الرسل في التكليف
التبليغ بدليل قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين وثانياً بان الصيغة تفيد الوجوب عند انضمام القرينة
اليها احتمالاً فلعل الامر بالركوع كان مقترناً بما يقتضي كونه للوجوب والجواب اما عن الاول فبان المكذبين
اما ان يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم به او غيرهم فان كان الاول جاز ان يستحقوا الذم بترك
الركوع والويل بواسطة التكذيب فان الكفار عندنا معاقبون على الفروع كعقابهم على الاصول وان
كانوا غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم منافياً للذم لقوم بترك ما امروا به وعن الثاني
بانه تعالى رتب الذم على مجرد مخالفة الامر ولا يلائم مقام الذم ذكر ما هو المناط فيه ولو لم يكن مجرد مخالفة
الامر مناطاً للذم بل مخالفة الامر المقرون بالقرينة كان اللازم التنبيه على كونه مقروناً بالمفيدة لكون
الامر للالزام حتى يتم مناط الذم فحيث لم ينبه على ذلك مع اقتضاء المقام له على فرض مدخليته في
الذم دل ذلك على ان الاعتبار بمجرد الامر لا بالقرينة هذا ولكن الحق في المقام انه وان تمسك بهذه
الاية المختار جماعة الا انها مما لا يفي باثباته لا للاعتراضين السابقين بل من جهة ان المراد بقوله لهم
اركعوا الامر بالاطاعة والانقياد والذم انما هو بتركهم الاطاعة التي وجوبها مسلم بحكم العقل ولا يفيد ذلك
كون الصيغة مطلقاً للوجوب وكون الذم من جهة مخالفة مقتضى الصيغة نعم لو لم يكن نفس المؤدى
في حد ذاته مما يستعقب الذم كان لترتب الذم على مخالفة مقتضى الصيغة وجه كما ذكره بعض المستدلين
ان المراد بالركوع هو الصلوة فيكون الذم على مخالفة الطلب بصيغة افعل فيفيد كونها حقيقة في
الوجوب ولو سلم من كون الركوع في الاية بمعنى العبادة فالاحتمال كونه بمعناها يكفي في سقوط الاستدلال
وعلى المستدل اثبات كونه لغير ما ذكرنا الخامس ما روى صحيحاً عن زرارة ومحمد بن مسلم انهما قالا
قلنا لابي جعفر عليه السلام ما تقول في الصلوة في السفر كيف هي وكم هي فقال ان الله عز وجل يقول واذا
ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة فصار التقصير في السفر واجباً كوجوب
التمام في الحضر قالا قلنا انما قال الله عز وجل ليس عليكم جناح ولم يقل افعلوا فكيف اوجب ذلك كما

والتحذير

وكون الاصل فيها اللزوم مجرداً او مقروناً بالعقود

تلك

سواء قلنا بها او التحذير منه

بمعناه

بالقرينة

لا

البيت

اوجب التمام في الحضر فقال ع اوليس قد قال الله عز وجل ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج
البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما الا ترى ان الطواف بهما واجب مفروض لان الله عز وجل ذكره في كتابه وصنعه نبيه وكذلك
التقصير شيء صنعه النبي ص وذكره الله تعالى في كتابه قالا قلنا له فمن صلى في السفر اربعا ايعيد ام لا قال
ان كانت قد قرئت عليه آية التقصير وفسرت له فصلى اربعا اعاد وان لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها
فلا اعادة عليه والصلوات كلها في السفر الفريضة ركعتان كل صلوة الا المغرب فانها ثلث ليس
فيها تقصير تركها رسول الله ص في السفر والحضر ثلث ركعات وقد سافر رسول الله ص الى ذي خشب وهي مسيرة
يوم من المدينة يكون اليها بريدان اربعة وعشرون ميلا فقصر وافطر فصارت سنة وقد سمى رسول الله ص
قوما صاموا حين افطر العصاة قال فهم العصاة الى يوم القيمة وانا لنعرف ابنائهم وابناء ابنائهم الى يومنا
هذا وجه الدلالة انه لو لم يكن صيغة افعل للوجوب لم يتوجه السؤال ولم يقل افعلوا امر كونهما من
اهل اللسان ولم يغيره المعصوم ع هذا تمام الكلام في اثبات المختار وقد بقي ههنا امران ينبغي التنبيه عليهما
الاول ان ما حققناه من كون الامر حقيقة في الوجوب هل هو مما يلزم العمل عليه فيجب حمل كل صيغة
تجردت عن القرينة على الوجوب ام لا هو مما طرء عليه خلاف بعض الذي ذهب اليه صاحب المعالم ره انما
هو الثاني حيث قال في ذيل البحث فائدة يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة عليهم السلام ان
استعمال صيغة الامر في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من
اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود
الامر به عنهم عليهم السلام انتهى وقد استفاد هاهنا من كلامه هذا انه ممن يقول بالتوقف في حمل المجاز المشهور
على معناه الحقيقي ام المجازي وهو كذلك والمراد برجحان المجاز رجحانه في الاستعمال بمعنى كون استعماله
في المعنى المجازي اكثر من استعماله في المعنى الحقيقي او في المعاني المجازية الاخر ومساواة احتماله لاحتمال
الحقيقة مساواته في حمل كلام المتكلم عليه والمراد انه نظرا الى رجحانه شابه الحقيقة فلا منافاة
بين كونه راجحا وكون احتماله مساويا لاحتمال الحقيقة وقد نبه على ذلك صاحب الذخيرة والمحقق الخونساري
وجماعة ولا بد في الرد او التصحيح من تحقيق رايه فنقول الذي يحتمل في كلامه من وجه الحكم بكونه مجازا
مشهورا في الندب امران الاول ما يستفاد من كلام الفاضل التوني ره في حاشيته انه ظاهر كلام صاحب المعالم
على ذلك الوجه وهو انا تتبعنا الاخبار الصادرة عن الائمة ع فوجدنا انه قد استعملت الصيغة فيها في الندب
من دون قرينة متصلة بها وانكشف لنا بالاجماع او غيره على ان المراد بها هو الندب فبحسب استعمالها
بغير قرينة علمنا من ذلك انها بلغت مبلغ المجاز المشهور ما لا وجه لتجريده شيء من المجازات
عن القرينة سواء الثاني انا تتبعنا اخبار الائمة ع فوجدنا انها قد استعمل فيها صيغة الامر في الندب
كثيرا ولو مع القرينة كثرة بالغة اقصى الغاية بحيث بعد غاية البعد ان لا تبلغ بذلك الشيوع
وتلك الشهرة الى حد المجاز المشهور فمن كثرة الاستعمال علمنا وصولها الى ذلك الحد وكلا الوجهين

مما لا ينبغي بانضمام المدعى اما الاول فلان بمجرد وجدان الصيغة غير مقترنة بالقرينة المتصلة وكون
الاجماع ونحوه دليلا على استعمالها في الندب اعم من المدعى اذ لعلها كانت مقترنة بالقرينة وقت
الخطاب وقد اختفت والاجماع كاشف عنها فلا بد في اتمام الدعوى من اثبات انه لم يكن هناك قرينة
كشف عنها الاجماع وانى له بذلك فان قلت احتمال وجود القرينة ينفى بالاصل قلنا اما اولا فعدم
القرينة انما تفيد في اثبات المراد وها نحن نعلم انه قد علم في المقام ان المراد انما هو الندب فليس
المقام من قبيل ما يراد فيه اثبات المراد بل هو من قبيل ما يراد فيه اثبات الاوضاع والاصل المذكور
مما لا اثر له فيه واما ثانيا فلانه بعد تسليم انه لا مجال للاصل لا يثبت شهرة الصيغة بسبب كثرة الاستعمال
في الندب في عرفهم ع مجازا مشهورا لانهم كما كان يصدر عنهم استعمال الصيغة في الترجيح كذلك
كان يصدر عنهم استعمالها في الترجيح ولو سلمنا شيوع استعمالها منهم في الندب في القسم الاول
فلا نسلم شيوع استعمالها فيه في القسم الثاني فاستعمالها في هذا القسم في الوجوب اكثر ولا اقل من
ملاحظة القسمين الا ان استعمالها في السنن كان قد يشيع في الندب وقد يشيع في الوجوب ثم
ان حكم بسببه رتبتها في عرفهم مجازا في الندب مشهورا ونالنا ان الحكم بذلك وخصوص الترجيحات ايضا
مما لا دخل له لانه مما اخذنا من تحليل المعدود الواجبات ووجدانا الاول كثير في الشرع من الثاني وهو مسلم
لكن لا يفيد كون استعمال الصيغة ايضا في الندب اكثر من الوجوب وذلك لبيان الندب كما يتم بصيغة
افعل يتم بالجملة الخبرية المستعملة في مقام الانشاء وذلك شايع جدا وكذلك يتحقق الحكم بالندب
من تعارض الخبرين وحمل احدهما على الندب وكذا من حمل الخبر الضعيف الوارد في مقام الايجاب على
الندب من جهة قصوره عن افادة الحكم الالزامي لاجل عدم استعمال اللفظ في الندب بل لانه كان قاصرا
عن افادة الحكم الالزامي من جهة ضعف السند ترك ولما كان يكفي في الندب الادلة الضعيفة ايضا
وكان الخبر يفيد الرجحان ولو في ضمن الوجوب اخذ به وان ترك فصله الذي هو الالزام وحكم بالاستحباب
وهذان القسمان ايضا ليسا بعزيزين فكيف يمكن الاستدلال بكثرة المندوبات على شهرة استعمال الصيغة
في الندب ثم ثالثا انه ان اراد بلوغها حد الشهرة في اواخر زمن الائمة ع كزمان الهادي والعسكري عليهما السلام
فلا يجوز حمل الاوامر الواردة عمن قبل ذلك منهم ع بل هو شيء لخلاف مقصوده اذ لا بد من حمل ما ورد
قبل تحقق الشهرة على الوجوب حيث ورد مجردا عن القرينة وان اراد تحقق ذلك في اوائل زمانهم
كزمان امير المؤمنين والحسنين عليهم السلام فعليه الاثبات وانى له بذلك وان اراد غير ذلك كان اللازم التفصيل
بين الازمان وذلك مناف لاطلاق القول بالتوقف وقد عرفت ان زرارة ومحمد بن مسلم قالا للباقر ع
ولم يقل افعلوا او قرره ع وذلك مما يدل على تحقق الشهرة في اوائل الزمان فافهم وقد اورد الفاضل
التوني ره على كلام صاحب المعالم من وجهين آخرين الاول منهما ان الحكم بان المجاز المشهور انما يتحقق ان
يستعمل اللفظ في المعنى المجازي بغير قرينة ويفهم المراد من الخارج ويتكرر ذلك حتى يحقق شهرة الاستعمال

في المعنى المجازي تارة ويرد عليه أيضاً انما يصح اذا ثبت استعمال الامر في الندب بلا قرينة حالية او مقالية
لغلبته ونفهم ارادة الندب من دليل اخر ولم يثبت ذلك بل ربما يوجد آخر ثم قال تأكيدا لما اورده اولا والحاصل انه
يجوز كثرة الاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب الخروج عن الحقيقة ولو كان الاستعمال في غاية الكثرة بل
واكثر من استعماله في الحقيقة بكثير الا ترى ان الالفاظ التي ادعوا فيها ثبوت الحقائق الشرعية في المعاني الشرعية
استعمالها في المعاني الشرعية اكثر من اللغوية ومع ذلك يحملها المنكرون عند التجرد عن القرينة على
المعاني اللغوية وهو متهم هذا وعن صورة ان الاستعمال بالقرينة لا يكاد يؤدي الى الشهرة المجازية
والاستغناء عن القرينة فلا بد في ذلك من الاستعمال بغير قرينة وافادة كون المراد هو المعنى المجازي بدليل خارج
وقبل المنع من ذلك فان كثرة الاستعمال اذا بلغت المرتبة العليا ادت الى الاستغناء عن القرينة من جهة
الانس والاذهان بالمعنى المجازي وان كان الاستعمال الاول الذات مصاحبة للقرينة ضرورة ان الحقيقة والمجاز
لما يعرفهما اهل اللسان فهم عالمون بوضع اللفظ للمعنى الحقيقي وان استعماله في المعنى الاخر لمناسبة ما
وان القرينة غير مقصودة الا لمجرد الافهام فاذا كثر الاستعمال بينهم مع ارادة المعنى الاخر كثيرا حصل الربط بين اللفظ
وذلك المعنى اذ من الممكن ان يستعمل لفظ اسد مقرونا بالقرينة في معنى الرجل الشجاع الى ان يحصل الربط
بين اللفظ وذلك المعنى لعلمهم بان القرينة غير مقصودة بالاصالة وانما اتى بها لمجرد الصرف والافهام هذا
واورد عليه بعض من تأخر بوجه آخر وهو ان يقال تحقق مرتبة المجاز المشهور على كثرة الاستعمال بغير
قرينة انكار لامكان تحققها في الحقيقة واوضح ذلك بما يؤول بعد تحريره الى وجهين احدهما ان اراد
بالاستعمال بغير قرينة انتفاءها حتى في وقت يفوت وقت القرينة وهو وقت الحاجة لو لم يأت بها في ذلك
الحال لزم كون الاستعمال غلطا لعدم جواز استعمال المجاز بغير قرينة وان اراد بالاستعمال بغير قرينة انتفاءها
في وقت الخطاب مع الاتيان بها في وقت الحاجة فلم نقل ذلك بعين الاستعمال بالقرينة وثانيهما ان الدليل
الخارج الذي جعل مناط الاستعمال ان جعل كاشفا عن القرينة المذكورة كما هو مذهب في القرائن المنفصلة
اخذ خلاف مقصوده ضرورة ان الكشف عن القرينة لا يتحقق الا بوجودها حال الخطاب ووقت
الحاجة وان جعل بنفسه قرينة لزم خلو الخطاب في الحال المذكور عن القرينة وذلك غير جائز في المجاز عند
من شأنه ذلك لا يخفى على الفاضل المذكور اما الاول فلان لنا ان نختار الشق الثاني وهو انتفاء القرينة
في وقت الخطاب مع الاتيان بها في وقت الحاجة وقوله ان ذلك بعين الاستعمال بالقرينة نقول
في جوابه نعم هو استعمال بالقرينة لكن لا بقرينة متصلة بل بقرينة منفصلة ثم مع ذلك يحصل المقصود
وذلك لان مقصوده انما هو تصوير تحقق المجاز المشهور بحيث يحصل الربط بين اللفظ والمعنى المجازي
بدون ضميمة القرينة ويتحقق ذلك بان لا يقترن ولو بعد ساعة وقد اعترف به في باب المجمل والمبين
بجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب فانه في الباب ان تأخير الحج من ذلك هو ان لا يكون صدور
البيان بعد وقت الحاجة ولما كان ذلك امرا بعيدا عن مسلما عنده وقد قرره في بابه ولا يخفى مخالفة

باللفظ فحال صدوره بل بين المتكلم ان مراده باللفظ معناه المجازي

ذكره

ذكره لم يترتب عليه غناء فان الكلام هنا في بيان جهة اخرى وهو تصوير تحقق المجاز المشهور بانفصال
القرينة عن وقت الخطاب وانما الى اي قسم من جائز واي قسم منه غير جائز فله محل آخر وهو باب المجمل
والمبين واما الثاني فلان لنا ان نختار الشق الثاني ايضا قوله يلزم خلو الخطاب في الحال المذكور
عن القرينة وذلك غير جائز في المجاز نقول في جوابه ان تأخير القرينة عن وقت الخطاب بالمجاز
لا مانع منه على التحقيق وعند الفاضل المذكور كما لا يخفى على من راجع كلامه في مسألة تأخير البيان عن
وقت الخطاب من قوله بالجواز مطلقا وما ذكره في الجواب عن حجة المفصل بين ما له ظاهر كالعام والمطلق
والامر الظاهر في الوجوب فلا يجوز تأخير بيانه وبين ما ليس له ظاهر فيجوز بل نقول ان المفصل انما
يجوز تأخير البيان التفصيلي مع الاقتران بالبيان الاجمالي مثل ان يقول ان ليس المراد بهذا الكلام
ظاهره مثلا ثانيهما النقض بالعام المستعمل في الخاص مع انه بلغ في التخصيص الى ان قيل ما من عام الا وقد خص
ويتعين على ذلك شرحنا العلامة وتلميذه السيد هنا الضوابط فانه قال الثاني النقض بالعام المستعمل في الخاص
حتى قيل انه ما من عام الا وقد خص منه مع ان صاحب المعالم لا يتوقف في حمل اللفظ على العموم عند فقد القرينة
على الخصوص ولا يقول بصيرورة العام مجازا مشهورا في الخاص وكذا استعمال المطلق في المقيد كثير في الغاية
فلو كان مطلق الغلبة موجبة لصيرورة المجاز راجحا وسببا للتوقف فلم لا يتوقف مطلقا في جميع الموارد
ثم انه اورد على النقض بان النقض بالعمومات المخصصة والمطلقات المقيدة فاسد لان الذي غلب هو نوع
التخصيص والتقييد لا مرتبة خاصة منهما فان التخصيص في العام قد يقع بفرد في مورد ثم يقع في غيره بفرد
وفي مورد بفرد وفي آخر بفردين او ثلثة او اكثر وربما وقع التخصيص بصنف وكذا الحال في التقييد
فليس هناك مرتبة معينة حتى يصير كثرة استعمال اللفظ فيها موجبة لصيرورته مجازا مشهورا فيها وهذا
بخلاف صيغة افعل فانه قد استعمل في معنى خاص وهو الندب وشاع ذلك حتى صار مجازا مشهورا فيه
واجاب بانه وان كان خصوصيات التخصيص متعددة وكل خاص منها غالب استعمال العام فيه لكن نوع
التخصيص والصيغة ايضا مثل ذلك وان لم يؤثر على مذهب من يقدم المجاز المشهور على الحقيقة من جهة
انه لم يتحقق هناك معنى معين يقدم الحمل عليه على الحمل على الحقيقة لكنه مما يؤثر على مذهب القائلين بالتوقف
في المجاز المشهور ومنهم صاحب المعالم فلا بد عند سماع العام من التوقف في ارادة العموم او مرتبة من مراتب
الخصوص وان لم نعلم خصوصيتها فلا بد من الحكم بالاجمال ايضا وفيه اولا ان الفرق بين صيغة الامر والعام في
كمال الوضوح من جهة ان استعمال الصيغة في الندب مما يمكن دعواه بخلاف العام فان استعماله في الخاص
على سبيل الكثرة والشيوع ممنوع وقولهم ما من عام الا وقد خص وان كان مسلما الا انه لا يفيد شيوع استعمال
العام في الخصوص لما يفيد انه ما من عام الا وقد لحقه التخصيص والفرق بين الامرين غير خفي على المتأمل
وان شئت توضيح الحال فنقول ان المسلم من قولهم ما من عام الا وقد خص هو ان مثل الفاظ العلماء انما
هو من العموم مما لحقه التخصيص ولو في شيء من استعمالاته لا انه استعمل في جميع الموارد او اكثرها في الخصوص

نعم استعمل في العموم الا نادرا وكذا الحال في مثل الفضلاء وكلمة كل والموصولات وغيرها من ادوات العموم فكون
اكثر العمومات مما لحقه التخصيص امر وكون اكثر استعمالات العام استعمالا في الخصوص امر آخر ومرادهم بالقاعدة
المذكورة انما هو بيان الاول كيف واستعمال كل من ادوات العموم فيه اكثر من استعماله في الخصوص وذلك
مما لا يليق ان يقابل بالانكار ومنها ان مرتبة المجاز المشهور عبارة عن وصول استعمال اللفظ في المعنى المجازي
من حيث الشيوع والكثرة الى حد يصح للمتكلم معه ان يعتمد على الشهرة بحسب اقتضاء المقام لذلك فيستعمل
اللفظ في المعنى المجازي وان يعتمد على اصالة الحقيقة بحسب اقتضاء المقام له فيستعمله في المعنى الحقيقي
والتوقف انما يجيء بالنسبة الى الغائب عن مجلس الخطاب من جهة خفاء الحال الواقع بين المتكلم و
المخاطب كونها قد اقتضت استعماله في المعنى الحقيقي او اقتضت استعماله في المعنى المجازي لا من جهة انه
يجوز للمتكلم ارادة ما شاء من المعنى الحقيقي والمجازي واهمال البيان بالنسبة الى المخاطب والكيفية المذكورة
مما لا يمكن حصولها في شهرة النوع ضرورة انه لا يصح للمتكلم ان يريد نوع التخصيص اعتمادا على الشهرة اذ
ليس هنا امر معين تحقق الشهرة بالنسبة اليه كما عرفت فلا يجيء القول بالتوقف على الوجه المذكور
فيها كما يجري القول بتقديم المجاز على الحقيقة الامر الثاني انه لا ريب في عدم كون المنع من الترك مدلولا
مطابقيا للصيغة بشهادة الوجدان على تحقق معنى المادة وكذا الحال في مادة الامر وهل هو معنى تضمني
او التزامي قولان اختار اولهما صاحب المعالم كما يستفاد من كلامه في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن الضد
العام بمعنى الترك فانه قال ودلالة الاقتضاء في العام بمعنى الترك ما علم ان ماهية الوجوب مركبة
من امرين احدهما المنع من الترك فصيغة افعل الدالة على الوجوب دالة على النهي عن الترك بالتضمن وثانيهما
خيرة الفاضل القمي فانه قال في مبحث مقدمة الواجب السابقة دلالة الالتزام اما لفظية او عقلية واللفظية
قسمان ما يتبين بالمعنى الاخص كدلالة صيغة افعل على الحتم والالتزام عند من يدعي التبادر فيها وهو الحق
هذا ومحط نظره ان الطلب المستفاد من الصيغة امر بسيط وهو الطلب المقيد بالمنع من الترك على ان يكون
القيد خارجا والتقييد داخلا كما في العمى الذي هو عدم البصر وليس مركبا من جزئين احدهما مطلق الطلب
والاخر المنع من الترك وح فيكون المنع من الترك لازما لذلك الطلب ولا بد في تحقيق المقام من بيان معيار
به يتميز التضمن من الالتزام ويتبين ما هو الحق من القولين فنقول انه اذا اطلق اللفظ ان فهم مرتبا على معنى
آخر افاده اللفظ وكان مقصودا للمتكلم فهو معنى التزامي بعد ذلك كدلالة اللفظ على شيء من المفاهيم
فان قولك ان جاءك زيد فاكرمه يفهم منه ايجاب اكرام زيد على تقدير مجيئه ثم يفهم منه عدم ايجاب الاكرام
على تقدير عدم مجيئه وكدلالة قوله تعالى ولا تقل لهما اف على النهي عن الضرب مثلا فانه يفهم اولا حرمة
التافيف ثم حرمة الضرب بواسطته وانما قيدنا بكونه مقصودا للمتكلم لان اللازم على قسمين لازم في الدلالة
ولازم في الارادة فالاول ما كان لازما للمدلول وان لم يرده المتكلم كما لو استعمل لفظ الانسان وكان هناك
موجودا من قصد الافادة للازم الذي هو قابلية العلم وصنعة الكتابة والثاني ما كان لازما للمراد

بان

بان يريد المتكلم افادة اللازم باللفظ والاول اعم من الثاني والمعتبر عند علماء الاصول انما هو هنا القسم
وان كان الاول مما يعتبر عند المنطقيين وان فهم مدلول اللفظ من دون ترتب على مفهوم آخر وبعد
توسطه بل بمجرد فهم مرتبة واحدة من غير قصد الى افادة اللفظ له فذلك معنى تضمني وهذا هو الذي تفاوت
فيه الحال بين اصطلاح العلمين من حيث عدم كونه مقصودا من اللفظ والا فاسمه مطابقي ولهذا ذهب
اكثر علماء الاصول والبيان الى ان دلالة المجازات على معانيها المقصودة بها انما هي من باب المطابقة
ولذلك ايضا لا تعد دلالة اللفظ على الجزء دلالة تبعية واذ قد عرفت ما قررناه علمت انه لا وجه لعد المنع من الترك
مدلولا التزاميا للصيغة ضرورة انه ليس مترتبا من اللفظ على غيره بان يفهم اولا الطلب ثم يفهم
المنع من الترك بواسطته ولو سلم فهو من اللفظ فالحق ما ذكره صاحب المعالم من كونه مدلولا تضمنيا لكن
لا لكون الوجوب مركبا من الطلب والمنع من الترك فان الوجوب مفهوم من الطلب بسيط ومرتبة منه فوق
مرتبة الندب لكنه يحتمل بتحليل العقل الى جزئين احدهما طلب الفعل والاخر المنع من الترك فهو من قبيل
المقيد بمعنى ان التقييد داخل والقيد خارج فكونه مدلولا تضمنيا انما هو باعتبار كونه جزء بحسب
تحليل العقل كما هو الحال في كثير من المفهومات وقد ظهر بما ذكرنا انه لو قيل صيغة افعل حقيقة في الوجوب
معناه عند القائل بالالتزام ان صيغة افعل حقيقة في معنى يلزمه الوجوب وعند القائل بالتضمن انها
حقيقة في معنى متضمن للوجوب وقس على ذلك قولهم صيغة الامر حقيقة في الفور وانها حقيقة في
المرة او التكرار او في الوجوب العيني وغير ذلك حجة القول بكونها حقيقة في الندب امران احدهما
قوله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم حيث رد امتثال الامر الى مشيتنا وانما رده الى استطاعتنا
فلا يفيد كون الصيغة للندب وثانيهما ان اهل اللغة قالوا لا فارق بين الامر والسؤال الا الرتبة
والسؤال لا يدل الا على الندب فيلزم ان لا يدل الامر الا عليه لئلا يبطل حصر الفرق واجيب بان النقل المذكور
غير ثابت عن اهل اللغة لتصريح بعضهم بالفرق بينهما بان الامر يقتضي الوجوب والسؤال يقتضي الندب ولا يخفى
ما فيه اذ لازمه تعدد وضع صيغة افعل بالنسبة الى العالي وغيره مما يابى عنه الذوق السليم مضافا الى
ان اهل اللغة ارادوا بالامر والسؤال مادتيهما لا صيغة افعل الصادرة من العالي وصيغته الصادرة
من غيره اذ ليس شان اللغويين الا بيان المواد فلا يكون لما نقل عنهم تعلق بمحل البحث وهو صيغة
افعل وما في معناها حجة القول بكونها حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو مطلق الطلب
ما ستعرفه بعد توضيح مراد القائلين به فنقول انهم وان عبروا بانها مشتركة معنى الا ان ذلك مسامحة منهم
في التعبير ضرورة ان افادة معنى الطلب بالنسبة الى الهيئة وضعها حرفي فهي من قبيل ما وضع بالوضع
العام للخصوصيات وظاهر ان الاشتراك المعنوي لا يعقل الا فيما وضع بالوضع العام لمعنى عام فمرادهم
بذلك انه لوحظ معنى الطلب الذي هو قدر مشترك بين الوجوب والندب ووضع لخصوصيات افراده في مقابلة
القول بانه لوحظ الطلب الوجوبي ووضع لافراده او لوحظ الطلب الندبي ووضع لافراده وحاصل الاقوال

نه الفهم

وهو معنى الندب ونحوه انما يمنع من رده الى المشية

بكونها

الملحوظ والوضع هو القدر المشترك بين الوجوب والندب لا خصوص شيء منهما واذ قد عرفت ذلك فاعلم ان
حجتهم على ما اختاروه قاعدة الاستعمال فانه قد دار الامر بين وضعها لخصوص الوجوب او الندب ووضعها للقدر
المشترك بينهما ومقتضاها الوضع للقدر المشترك والجواب اولا ما تقدم من ان الحكم بالاشتراك المعنوي فيما
دار الامر بين الوضع للافراد والوضع للقدر المشترك مشروط بان لا يكون استعماله في الافراد اكثر من استعماله
في القدر المشترك والحال فيما نحن فيه على خلاف ذلك فان استعمالها في الوجوب والندب اكثر من استعمالها في
مطلق الطلب بل لا يكاد يوجد استعمالها فيه وثانيا ان قاعدة الاستعمال لا تقاوم الادلة التي ذكرناها
من تبادر الوجوب وغيره ثم ان من القائلين بالقول المذكور من ذهب الى انها تنصرف الى الوجوب واحتج على
ذلك بالتبادر العرفي بتبادره اطلاقها وفيه بعد تسليم تحقق الانصراف في الموضوع بالوضع العام للخصوصيات
فقد صرح بعضهم بان حقيقته توقف تحققه على الوضع لمعنى كلي له افراد شايعة وغيرها كما سيجيء الكلام
عليه في مباحث المفاهيم انشاء الله تعالى ثم ما عرفت من ان منشأ التبادر لا يخلو اما ان يكون هو الغلبة في الوجود
او الاستعمال او كمال الفرد او عدم القيد وشيء منها لا يجدي في اثبات دعواه احتج من ذهب الى انها مشتركة
بين الوجوب والندب لفظا كالسيد رحمه الله مع قوله بكونها حقيقة في الوجوب في العرف الشرعي اما على دعواه الاولى
فبقاعدة الاستعمال لانها استعملت في الوجوب والندب وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة وقد حكي عنه انه قال
ما استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة
واما على الثانية فبحمل الصحابة كل امر ورد في القرآن او السنة على الوجوب اما الثانية فمسلمة واما الاولى
فيتجه عليها اولا المنع من قاعدة الاستعمال بالمعنى الذي ذكره وثانيا انها لو سلمت فانما تسلم فيما اذا لم يكن
هناك احتمال الاشتراك المعنوي واما معه فالحكم بالاشتراك اللفظي ممنوع والحال فيما نحن فيه على هذا المنوال
وثالثا انا لو سلمنا ذلك فلا نسلم في خصوص المقام لانه اعترف بانها حقيقة في الوجوب بحسب العرف الشرعي
وقضية اصالة عدم النقل كونها في اللغة ايضا كذلك فالقاعدة المذكورة بعد تسليمها معارضة باصالة
عدم النقل في المقام ولازم ذلك انما هو التوقف لا الحكم بالاشتراك ورابعا انا لو سلمنا جميع ذلك فقاعدة
الاستعمال لا تقاوم الادلة الدالة على كونها حقيقة في الوجوب فصل اذا وقع الامر عقيب الحظر ففيه اقوال
احدها انه يفيد الوجوب كما لو ورد ابتداء من الاوامر وهذا انما هو على مذهب من يرى ان صيغة الامر
حقيقة في الوجوب وان نسب التعميم الى بعضهم في هذا القول بانه لا يخرج عما وضع له اولا الى غيره من
المعاني وثانيها انه يفيد الندب اما بناء على كونه هو ما وضع له الامر فلا يخرج بالوقوع عقيب الحظر عن
وضعه الاصلي او بناء على كون الموضوع له هو الوجوب لكن استعمل هنا في الندب مجازا وستسمع
الحال الاتي ثم وثالثها انه يفيد الاباحة الخاصة ورابعها انه يفيد الاباحة بالمعنى الاعم لكنها تنصرف
الى الاباحة الخاصة وخامسها انه يفيد الاباحة الرجوع الى ما قبل الحظر من الحكم مطلقا او اذا علق بزوال
علة عروض النهي واذا لم يتعلق بذلك فالحال فيه حال سائر الاوامر فهو باق على ما كان عليه من المعنى

وسادسها

وسادسها التوقف ولا بد قبل تحقيق المقام من بيان مقدمتين الاولى في تحرير محل النزاع والكلام هنا
من جهات الاولى ان محل النزاع هل هو عقيب الامر للحظر المتيقن ام يجري في المظنون والموهوم
ايضا مثاله الامر بالسجود لادم فانه يمكن ان يقال وقع في مقام توهم الحظر من جهة احتمال ان السجود
لغير الخالق محظور والمظنون من كلمات المتقدمين هو الاول وصرح جماعة من المتاخرين هو الثاني كما
ان المذكور في كتب الاولين الحظر على وجه التحريم والمسطور في كتب الآخرين هو التعميم بالنسبة الى الحظر
على وجه التنزيه ايضا والحق هو الثاني في المقامين لمشاركة غير الفرد الاول للفرد الاول فيما لو جه فيهما الثانية ان
النزاع المذكور هل يختص بالقائلين بكون الامر حقيقة في الوجوب ام يجري بين سائر ارباب الاقوال
ايضا ربما يتوهم الاول ولكن الحق انه جار بالنسبة الى جميع الاقوال الا على القول بكون الامر حقيقة في الاباحة
فانه لا يسع القائل به النزاع في كونه لها في خصوص المقام لان هذا المقام ان لم يكن مؤكدا لافادة معنى
الاباحة فلا اقل من عدم صرفه عنها الثالثة ان محل النزاع الامر الواقع عقيب الحظر لغيره من الاوامر في
الخروج عن الوضع الاصلي هل هو بالوضع لمعنى ثان لغة او عرفا او شرعا ام هي بالقرينة من قبيل
الاول وهو في غاية البعد لاستلزامه اختلاف وضع اللفظ بحسب المقامات فالحق هو الثاني وهو كونها
بالقرينة وح فيتوجه في المقام سؤال وهو ان البحث عن القرائن ليس من وظيفة الاصولي لدورانها
مدار المقامات وشان الاصولي انما هو البحث عن القواعد الكلية ولكن الجواب عنه ظاهر لان القرائن على
قسمين فان منها ما هي عامة ومنها ما هي خاصة والبحث عن القرائن الخاصة مما هو وان كان خارجا
عن وظيفة ارباب الفن الا ان البحث عن القرائن العامة مما هو من وظيفتهم لكونها من القواعد الا ترى
انهم يتكلمون في ان الشهرة هل تصلح صارفة للفظ عن معناه الحقيقي الى المجازي او ان تعقب المخصص جملا متعددة
يصلح قرينة على رجوع التخصيص الى الجميع او ان عود الضمير الى بعض العام هل يكون دليلا على التخصيص و
غير ذلك وما نحن فيه من هذا القبيل ثم ان القرينة التي فرض كونها من قبيل القرائن العامة هل هي
الشهرة بمعنى ان شهرة استعمال الصيغة عقيب الحظر في خلاف ما وضع له اوجب صرفها عن المعنى الحقيقي
فهي القرينة ام هي نفس المقام فهو اصالة الظاهر الثاني لصلاحية نفس المقام لذلك وان لم يتحقق هناك
شهرة وان كان ربما يتراءى من بعضهم الاول الرابعة ان الحظر الشرعي مما هو محل الكلام قطعا وهل الحظر
العقلي من هذا القبيل اولا والتفصيل انه على قسمين احدهما ما هو حكم تنجيزي منه كحسن الاحسان
وقبح الظلم والآخر ما هو حكم تعليقي كالحظر الاصلي بالنسبة الى ما لم يرد من قبل الشارع من العبادات
لكون الاتيان بما لم يامر به المولى على وجه التعبد به تشريعا او مطلقا فيما لم يرد فيه نص كما ذهب اليه
جماعة وهو الحق فان ذلك هو الاصل الاولي من جهة ان احتمال المخالفة في نظر العقل مما يكفي
في حكمه بالحظر غاية الامر ان الخروج عن مقتضاه بالدليل الاجتهادي والحاصل فالقسم الاول داخل في محل الكلام
قطعا ان فرض امكان وقوع الامر بعده دون الثاني لبنائه حكمه على كون الحكم ذلك مما لم يرد فيه حكم

المتعقب

ربما

من الشارع على خلافه كيف ولو لم يعتبر مثل هذا الحظر لزم ان يكون جميع الاوامر الشرعية للاباحة [illegible]
الخامسة انه على الشرط مطابقة المامور به للمنهي عنه اطلاقا وتقييدا ام لا الذي يظهر من كلام
الفاضل المحشي انما هو الاول فانه قال في الجواب عن حجة القائل بالوجوب ان محل النزاع هو ما
اذا حظر عن شيء تحريما او تنزيها ثم امر به دون ما اذا حظر عن شيء ثم امر بنحو جزئي من حقيقة الجنس
او النوعية او النوعية والمراد من قولنا ان ما ورد الامر به بعد الحظر ليس واجبا انه هو خصوصه فيراد الوجوب
لا ان يراد من هذا الامر من حيث هو هذا الامر ولا يمنع من ثبوت الوجوب من موضع اخر ثم نقول مثل
قول المولى لعبده بعد نهيه عن الخروج من الحبس اخرج الى المكتب خارج عن موضع النزاع فان الامر
ليس بعين ما نهي عنه بل المحظور خروجه من الحبس من حيث هو خروج عن الحبس والمامور به هو خروجه
فاهيا الى المكتب واورد عليه بعض المحققين بان النهي عن المطلق يقتضي النهي عن المقيد فيكون الامر
به عقيب الحظر عن محل النزاع في هذا الاصل ثم ما كان المامور به عين المنهي عنه او اخص منه وظاهر
ان الخروج المقيد اخص من مطلق الخروج فيكون داخلا في محل النزاع غاية الامر ان افادة الامر للوجوب في
المثال المذكور انما هي بالقرينة الحالية على ان اشتراط اتحاد المورد من حيث الاطلاق والتقييد يوجب
خروج اكثر امثلة الباب كما لا يخفى وهو في محله ثم عكس الصورة المذكورة وهو ما لو كان المنهي عنه اخص
من المامور به خارج عن محل الكلام كما يظهر من حجج المتباينين مثال ذلك ما لو قال لا تخرج من
الحبس الى المكتب ثم قال اخرج والسر في ذلك انه مع كون المامور به اعم لا يصلح صيغة الامر لافادة رفع
الحظر بالنسبة الى ما سوى الخاص المنهي عنه لعدم تعلق الحظر به الذي هو قرينة على صرفها عن معناها
كما لا يصلح ان يكون لافادة رفع الحظر بالنسبة الى الخاص المنهي عنه وافادة الوجوب بالنسبة الى ما سواه
لاستلزام ذلك استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي وعلى هذا فما ذكره الفاضل المذكور [illegible]
سابقا الا ان يوجه كما صرح به بان نظره الى ان المامور به في المثال حقيقة هو الكون في المكتب و
الاشتغال بالتعلم والكتابة والمنهي عنه هو الخروج عن الحبس من حيث هو خروج واما تعلق الامر بالخروج
فهو من حيث انه طريق الى الكون والا فالمامور به هو ما ذكرنا فح يكون المامور به غير المنهي عنه
يكون المراد بقوله لا نحو جزئي عن حقيقة الجنس او النوعية ان لا نحو جزئي من الحقيقة الجنسية الى حقيقة
جنسية اخرى او الى عن النوعية الى نوعية اخرى كما هو الحال عند تنزيل المثال على ما ذكرنا من المعنى
المقدمة الثانية في تأسيس الاصل الذي يرجع اليه عند الشك فربما يقال ان قلنا بكون وجود القرينة
من قبيل المانع عن الحمل على المعنى الحقيقي فالاصل عند الشك هو عدم تحققها فيرجع الى اصالة الحقيقة
وان قلنا بان عدمها من قبيل المقتضي للحمل على المعنى الحقيقي فلا بد من التوقف لعدم جريان الاستصحاب
ح هذا اذا كان الشك في نفي القرينة واما اذا كان في اتصاف الموجود بكونه قرينة فلا بد من التوقف
من دون تفصيل لان الموجود كالحالة الراكدة بين المتكلم والمخاطب مما يحتمل ان يكون قرينة كذلك

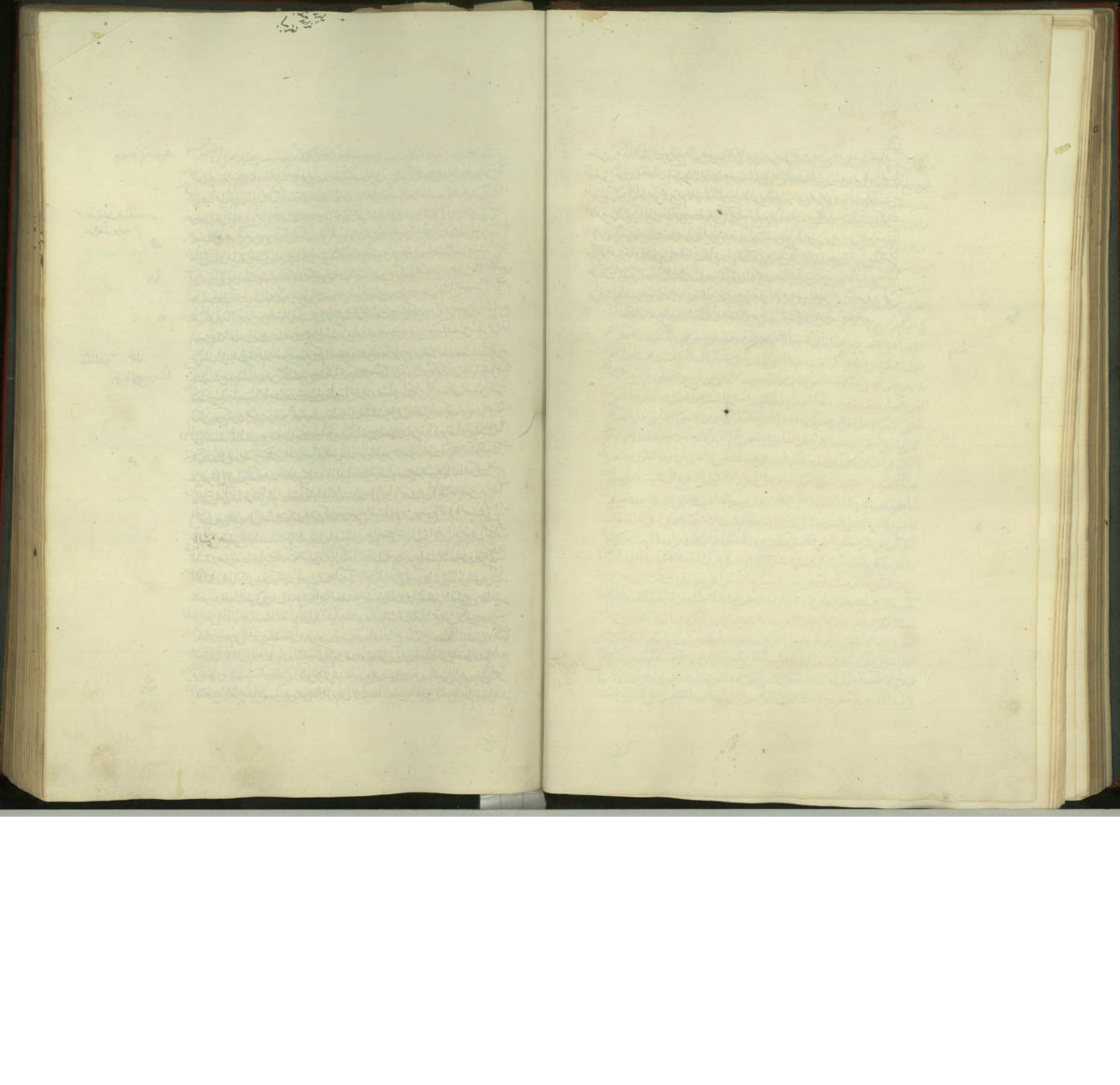
يحمل

يحتمل خلاف ذلك ونسبة الاصل اليهما على السواء اذ المقام من قبيل الشك في الحادث وفيه اولا انه
ما ذكره من الترديد بين كون القرينة مانعا او كون عدمه مقتضيا مما لا محصل له لان لا احتمال للتامل
في كونها من قبيل المانع لانها انما تصرف اللفظ عن المعنى الحقيقي الى المجازي فتمنع عن ارادة الاول
وثانيا انه على تقدير كون عدمها مقتضيا لا مجال للتوقف لان الشك في المقتضي الذي هو من الامور
الوجودية انما يوجب التوقف من جهة كون وجوده مخالفا للاصل واما عدم القرينة فهو امر عدمي موافق للاصل
فلا وجه للتوقف بل لا بد من الحكم على مقتضاه مع ان كون الامر العدمي مقتضيا لامر وجودي مما يتوجه
عليه المنع وثالثا ان ما ذكره في الصورة الاخيرة من تعارض الاصلين والتوقف لاجل الاجمال لا يجدي
الاصلين مما لا يترتب عليه حكم شرعي وهو اصالة عدم كونه قرينة فيحكم على مقتضى الاصل الاخر مضافا الى
ان المتكل لنا في امثال المباحث ليس على الاصول بل على فهم العرف والامر عقيب الحظر عندهم مبتلى بالاجمال
وبالجملة فهو المدار في مباحث الالفاظ ولا بد من الرجوع اليه اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق ان المفهوم
من نفس الامر الواقع عقيب الحظر عند اهل العرف ليس الا مجرد رفع الحظر الذي هو الجنس ثم انه يثبت
الفصل بالرجوع الى العمومات والادلة الشرعية الشاملة للمقام فان لم يكن هناك ما يفيد حكما بخصوصه يحكم
بعد النهي عنه الى الحال الاباحة ويثبت بها الاباحة الخاصة حجة القائلين بكونه للوجوب امور الاول
ان الصيغة موضوعة للوجوب ومقتضى الاصل حملها على المعنى الحقيقي حتى يتحقق المخرج ولم يثبت
وفيه ان وقوعها عقيب الحظر دليل يخرجها عن الاصل بحكم فهم العرف فانهم كما عرفت لا يفهمون منها الا مجرد
رفع الحظر الثاني انه لا كلام عند القائل بكونها للوجوب ان ورودها بعد الحظر العقلي لا ينافي حملها
على الوجوب ولهذا يحمل اوامر العبادات على الوجوب مع ان بتشريع المخترع بدعة مع انها قبل الامر كانت
محرمة من جهة البدعة فيكون الحال في الحظر الشرعي كذلك وفيه ان الحظر هناك من جهة عدم الدليل
فلا يخرج افادة الامر للوجوب عن الملائمة عقلا وعرفا فانه من جهة الدليل عليه وهو النهي ولذلك
يفهمون من الامر الواقع عقيب الحظر العقلي الوجوب عرفا بخلاف الامر الواقع عقيب الحظر الشرعي فيفهمون
منه مجرد رفعه الثالث ان امر الحائض والنفساء بالصلوة بعد حظرهما عنها لم يحمل الا على
الوجوب وكذا الحال في قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وكذا في قول المولى لعبده
اخرج من الحبس الى المكتب بل الاستعمالات متكاثرة سيما في المثال الاخير على الوجوب كالاوامر الابتدائية
وفيه ان حمل عدة من الاوامر على الوجوب من جهة قيام الاجماع عليه او لشواهد اخر مرشدة اليه لا يفيد
ظهور الامر في الوجوب مع قطع النظر عن تلك القرائن المعارضة لورود الامر عقيب الحظر واما
دعوى انصراف قوله اخرج من الحبس الى المكتب الى الوجوب فلعله بضميمة المقام فانه نظير اخرج من هذا المجلس
الى المجلس الاخر اذ لا يقال ذلك في مقام رفع الحجر نظير المثال المفروض بخلاف ما يقتضيه ظاهر الامر
المتعلق بالفصل بعد المنع منه حجة القائل بكونه للندب انه اقرب المجازات فيحمل الامر عليه عند تعذر الحقيقة

وقيل ان ذلك اذا لم يكن هناك قرينة تعيّن غيره وقد عرفت ان وقوعه عقيب الحظر قرينة على كون الامر
لمجرد رفع الحظر بحكم فهم اهل العرف حيث ان القائل يكون للاباحة يتبادر منها من الامر عند ملاحظة سبق الحظر
عليه وغلبة استعماله فيها في محاورات الشرع فليلحق بمواضع الشك دفعه منع ما ذكره من الامرين
ولعله اشتبه عليه الامر من جهة ان مفاد الامر لما كان مجرد رفع الحظر كان المقام خاليا عن الحكم فلا بد فيه من الرجوع
الى الادلة وكثيرا ما يكون المقام بحيث لا تشمله الادلة فيرجع الى اصل الاباحة فاختلط عليه الامر ولم يفرق
بين استفادة الاباحة من اللفظ وبين كونها محصول حكم الاصل ومحل الكلام انما هو الاول بحيث القائل
بانه يفيد الاباحة بالمعنى الاعم مطابقة وان الظاهر من الاطلاقات انصرافه الى الاباحة الخاصة اعني تساوي
الطرفين للتبادر فان المتبادر من قول المولى اخرج من الحبس بعد حبسه عنه ليس الا الاذن في الخروج فالذي
يدل عليه كلمة اخرج مطابقة هو مطلق الاذن من دون تعيين فصل واما اطلاق الاذن فالظاهر انصرافه الى
الاباحة بالمعنى الاخص واما الغالب في الاستعمال انما هو فيه فهو غير معلوم حتى يلحق به المشكوك وبالجملة فهو
يقول بالانصراف من باب عدم ذكر القيد وفيه ما لا يخفى على من تأمل فيما ذكرنا فان الحكم يختلف بحسب شمول الادلة
والرجوع الى الاصل فقد يكون مقتضى الدليل هو الوجوب كما لو نهي عن نوع من الصلوة ثم امر به فان قوله تعالى
اقيموا الصلوة يفيد وجوبه وقد يكون غيره وقد يكون اصل الاباحة هو المعول وبالجملة فانا نمنع من
تحقق الانصراف ولعله غفل من جهة كون مقتضى الاصل ذلك واين هو من الانصراف حجة من قال بتبعيته لما قبل
الامر ان ما قبل الحظر ان ارتفع بالامر الحظر السابق فيستصحب الحكم الذي كان قبله بعينه فان كان هو الوجوب
فالحكم هو ايضا وان كان هو الندب فكذلك وعلى هذا القياس والفرق بين هذا القول وما اخترناه
هو انا لا نقول بالتبعية واستصحاب الحكم السابق على الحظر وانما نقول بالرجوع الى الادلة فان وجدنا ما
شاملة لما بعد الامر حكمنا بمقتضاها على حالها لذوان(?) وجدنا ما يمنع الادلة [illegible] لما بعده لتقييد فيها
مما يمنع من الشمول او غير ذلك رجعنا الى اصالة الاباحة هنا وفيه ان الاستصحاب لا يجري له في المقام فان
الحكم السابق قد انقطع بالنهي عما تعلق به فكيف يجري الاستصحاب ثم ان كان مراده بالتبعية ما ذكرناه او
ما يحتمل ولم يكن مقصوده اثبات الحكم بنفس الاستصحاب بل بالادلة السارية في المقام فلا غائلة فيه ويعلم مما ذكرنا
من حجة القائل المذكور مستند من خص القول بالتبعية بما اذا علق الامر بزوال علة عروض علة النهي وقال في غيره
يكون حال الامر حال سائر الاوامر فمن قال بكونها للوجوب قال بها هنا ايضا ومن قال بكونها للندب قال بها هنا
ايضا وهكذا وذلك لانه اذا لم يعلق الامر بزوال علة عروض النهي لم يكن هناك صارف للامر عن معناه
الحقيقي واما اذا علق بزوال علة عروض النهي كان ذلك صارفا له عن معناه الى رفع الحظر فيستصحب
الحكم السابق هذا وقد عرفت ان وقوعه عقيب الحظر مما يصرف الامر عن حقيقته بحكم العرف وان الاستصحاب
لا يجري له تنبيه ما ذكرناه انما كان حال الامر بالشيء بعد النهي عنه او عما يعمه وقد عرفت ان الامر
لا يفيد الا مجرد رفع الحظر ويعلم حال النهي عن الشيء بعد الامر به او بما يعمه بالمقايسة على ما ذكر وان شئت

فعبّر

فعبّر عن هذا العنوان بوقوع النهي عقيب الامر كما عبّروا عن اصل البحث بوقوع الامر عقيب الحظر وبالجملة
فتحقيق القول في المقام ان التقييدات الواردة بصورة النهي في اطلاقات الاوامر الشرعية من هذا القبيل
النهي المذكور فيها قد يجيء في مقام الارشاد فيكون بيانا لمجرد الحكم الوضعي وان هذا النوع مما تعلق به
الامر غير مجز عن الاتيان بالمامور به وقد يجيء في مقام رفع توهم المساواة بين الافراد الناشئة من كون
الافراد باسرها مندرجة في عنوان المامور به فيفيد كون المنهي عنه ادنى مرتبة من غيره من الافراد فيفيد
الكراهة كما في النهي عن الصلوة في الحمام وقد يأتي للتحريم فالتقييدات الواردة بصورة النهي بعد الامر
نعم تلك المقيدات قد تأتي على شيء من الوجوه المذكورة اذا كان هناك قرينة تعينه واما اذا ورد خاليا
عن قرينة خاصة معينة لشيء منها فالمتبادر من النهي عقيب الامر بقرينة وقوعه عقيب الامر انما هو مجرد نفي
الرجحان لا غير ولا بد في اثبات الحرمة له من الرجوع الى الادلة كما في الامر عقيب الحظر فافهم



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وبعد فيقول العبد الجاني اسير الآمال والاماني محمد حسين بن عبد الرحيم
ان هذا هو الجزء الثاني من كتاب هداية المسترشدين الى اسرار علم الاصول وفقنا الله لاتمامه واتمام ما بعده من الاجزاء
وجعله ذخرا لنا في يوم الجزاء انه هو الغفور الرحيم اصل الامر بالشيء هل يقتضي وجوب الاتيان بما لا يتم الا به فيه خلاف وتحقيق
البحث على وجه يتضح به مقدمات الاولى ان هذه المسئلة هل هي مسئلة فقهية ام اصولية او من جملة المبادي الاحكامية
وعلى الثاني فهل هي لفظية مندرجة في مباحث الالفاظ ام عقلية مندرجة في مباحث الادلة العقلية فنقول
ان احتمال كونها مسئلة فقهية وان كان يكتفي لتصحيحه الاعتبار من جهة كون المقدمة من جملة افعال المكلفين
ويتعلق الوجوب بها الذي هو من قبيل الاقتضاء فيكون البحث مندرجا في سلك المسائل الفقهية الا ان بحثهم
عنها في هذا الفن ليس باعتبار البحث عن عوارض فعل المكلف شرعا بان يكون مرادهم تحقيق ان الشارع
اوجب مقدمة الواجب ام لا وانما هو من جهة استلزام ايجاب ذي المقدمة وجوب المقدمة فتصير المسئلة على هذا
من المسائل الاصولية ثم لو قطع النظر عن حكم العقل ودلالة اللفظ على وجوب المقدمة ولوحظ باعتبار كونه
قاعدة شرعية مستفادة من الكتاب والسنة صالحة للاستنباط على تقدير استفادته من الاخبار لتتبع الموارد
فتصير مسئلة فقهية اذ كانت المقدمة من الموضوعات الصرفة ومسئلة اصولية اذا كانت من المسائل الاصولية
ولكن عدم كون بحثهم من هذه الجهة معلوم قطعا ثم ان المسئلة هل هي لفظية بان يكون مرادهم البحث عن
ان اللفظ الدال على وجوب ذي المقدمة يدل على وجوب المقدمة لاحتمال البعض من ذكرهم لها في مباحث الالفاظ
فان قلت على هذا تصير المسئلة من جملة المسائل اللغوية وليس وظيفة الاصولي البحث عنها وانما وظيفته
عن احوال الادلة قلت هذا الكلام سار في سائر المباحث اللفظية ووجه بحثهم عنها انما هو كون بحثهم
بالاختصاص عن الفاظ الكتاب والسنة ولكنها لما كانت يتوصل اليها بالبحث عن الالفاظ اللغوية وانطباق
البحث عن هذه على البحث عن تلك لم يلزم كون موضوع المسئلة من موضوع العلم فالبحث عن ان الامر
بالشيء هل يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به او لا باعتبار الغرض المقصود منه الى ان الامر الواقع في الكتاب او
السنة هل يفيد ايجاب مقدمته بالالتزام ام لا وكذا الحال في غيره من مباحث الالفاظ وبذلك يندفع
الاشكال هذا ولكن يمنع من كون البحث من جملة مباحث الالفاظ اراد احدهما ان القائل بالوجوب اكثر
القوم ونسبة القول بذلك اليهم في غاية البعد وذلك لان الدلالة اللفظية لا تخلو عن مطابقة
وتضمن والتزام وانتفاء القسم الاول في المقام واضح وكذا الثاني لانه لا يتحقق الا لكون وجوب
المقدمة بعض من الامر بذي المقدمة من دون ترتب بينهما والواقع خلاف ذلك واما الثالث ففيه قسمان
احدهما الالتزام العقلي بان يكون الحاكم بذلك هو العقل من دون استناد الى اللفظ وهو خارج
عن عنوان الدلالة اللفظية والآخر الالتزام اللفظي وهو قسمان بين بالمعنى الاعم وبين بالمعنى
الاخص والمعتبر عند الاصوليين هو اللازم في الارادة والبين بالمعنى الاخص ما يحكم العقل عند

سماع اللفظ بانه مراد المتكلم والبين بالمعنى الاعم ما يحكم بكونه مرادا بعد تصور الطرفين وتصور النسبة
بينهما وحاصل الدلالة الالتزامية عندهم هو ما يكون متفرعا على وضع اللفظ للملزوم مستندا الى الاكرم
على ان يكون القصد داخلا والقيد خارجا بحيث لو استعمل اللفظ في الملزوم مجردا عن اللازم
كان مجازا كما في المفاهيم اللازمة للمنطوق فلو كان دلالة اللفظ الدال على وجوب ذي المقدمة
على وجوب مقدمته بطريق الالتزام المعتبر عندهم لزم ان يكون استعمال اللفظ في مجرد ايجاب ذي المقدمة
مع عدم ايجاب مقدمته استعمالا مجازيا ومثل ذلك لا يمكن استناد القول به الى اكثر القوم ويشهد بكون
دلالة ايجاب ذي المقدمة على ايجاب مقدمته ليست من قبيل الدلالة اللفظية انه لو صرح الآمر عند ايجاب
ذي المقدمة بعدم ايجاب مقدمته عند العقلاء ذلك منه قبيحا لا استعمالا مجازيا ومن ثم يقبح لا يستلزم
التجوز كما لو قال هذا عيانا او كلام من امر عبده بالطيران الى السماء وهو ظاهر ثانيها انه لو كان بحثهم
باعتبار الدلالة اللفظية لزم ان يخرج عن العنوان وعن محل البحث ما لو وجب ذو المقدمة بالعقل او قام
على وجوبه الاجماع مع ان مثل ذلك داخل في محل الكلام قطعا فتعين بعد القول بكون المسئلة اصولية
الالتزام بكونها اصولية عقلية غاية الامر انها ليست مما يستقل به العقل وانما هو مما يحكم به بتبعية الخطاب
ولذلك ذكرها بعضهم في مطاوي مباحث الالفاظ وذكرهم لها في مباحث الالفاظ
انما هو من باب الاستطراد بتبعية البحث عن ايجاب المدلول عليه بالامر ثم ان ما يدركه العقل على اقسام
ثلثة احدها ما يكون العقل مستقلا فيه من جهة الحكم والمحكوم به اي يكون كل من الاستفادة والمستفاد اصليا
كادراكه قبح الظلم وكفران المنعم وحسن الاحسان وشكر المنعم ورد الوديعة ثانيها ما يكون الاستفادة فيه تبعية
والمستفاد اصليا كقبح النظر في المرآة الى الاجنبية فان العقل بعد ملاحظة خطاب الشرع بان النظر الى
الاجنبية محرم يحكم بحرمة النظر في المرآة اليها لاتحاد المناط قطعا ومن هذا الباب تنقيح المناط فان
العقل بعد ملاحظة ان الاصابع الثلث من المرأة اذا قطعت كان فيها الثلثون من الابل يحكم بان قطع
الاربع لا ينقص عن ثلثين وكذا الحال في القياس بطريق الاولى فالاستفادة وان كانت بتبعية الخطاب
لكن المستفاد حكم مستقل غير تابع للحكم المدلول عليه بالخطاب ثالثها ما يكون الاستفادة والمستفاد
كلاهما تبعيين كوجوب المقدمات التي يحكم بوجوبها العقل بعد ملاحظة وجوب ذي المقدمة وكون
الضد الخاص منهيا عنه فان المحكوم به فيهما تابع لشيء آخر لانتفاء وجوب المقدمة بانتفاء
وجوب ذي المقدمة وكذا النهي عن الضد فالبحث فيه من القسم الثالث من اقسام حكم العقل هذا
وقد جعل المسئلة ابن الحاجب وشيخنا البهائي ره من المبادي الاحكامية وحكي عن بعض من تأخر عن
صاحب الهداية ره ترجيحه نظرا الى ان البحث انما هو عن احكام الوجوب بعنوان وجوب المقدمة من
احكام وجوب ذيها سواء كان الدال عليه لفظا ام غيره وانه اذا كان الحكم المذكور من احكام
الوجوب فلا وجه لعده من الاحكام المرتبطة بالمبادي الاحكامية بل الصق بها ثم قال الحد لعله ان

الذي يقتضيه التحقيق هو ان بحثهم في المسألة ليس من جهة ملاحظة الحكم باعتبار رجوع البحث
الى حال الدليل المقصود بالبحث هنا اثبات الملازمة بين وجوب ذي المقدمة ووجوب مقدمته حتى يكون البحث
هنا ذلك الاعتبار لا باعتبار مجرد كونه حالا من احوال الحكم فلا يكون من المبادي الاحكامية
بل من جملة مسائل الفن ثم ادرجوه على تقدير ان البحث في علم الاصول ليس ان يتعلق بما له تعلق بالدليل
او باحوال الدليل الثابت دلالته وما نحن فيه ليس على شيء من الحالين فان الكلام هنا انما هو في الصغرى
وهو ان العقل هل يحكم بوجوب المقدمة ام لا وشمول ذلك لا يندرج في شيء من قسمي البحث عن الدليل
ولذا قد لا يكون المسألة من جملة المبادي الاحكامية واجاب بان البحث في المقام انما هو من جهة
ان هيهنا حكما عقليا يتوصل به الى حكم شرعي ام لا وهذا يتم بمقدمتين احديهما ان ما حكم به العقل
حجة ويكون موصلا الى الحكم الشرعي وهي الكبرى والاخرى ان العقل يدرك وجوب المقدمة ويحكم به وهي
الصغرى فلابد في اثبات حجية البحث من اتمام المقدمتين حتى يتم المطلوب ولما كانت الكبرى مما وقع
خلاف فيه الامن الاخباريين مع كونهم قد اوردوا البحث عنها فيما يليق بها من المقام وكانت الصغرى
مما يتطرق اليه الخفاء تعرضوا للبحث عنها هنا لانه مما هو محط انظارهم فالبحث هنا باعتبار ما هو مقصودهم
منه يرجع الى البحث عن الدليل واقول لا يخفى ما فيه اما اولا فلان ما حكاه عن صاحب الهداية وغيره في محله
لانه لم يحكم الا بانه من الاحكام المرتبطة بالمبادي الاحكامية وان الصق بها وابن هذا من الحكم بكونه من جملة
المبادي الاحكامية واما ثانيا فلان ما ذكره في اول كلامه من ان المقصود بالبحث هنا اثبات الملازمة بين
وجوب ذي المقدمة ووجوب مقدمته هو الوجه فيما ذكره من كون المسألة اصولية لا من مبادي الاحكام فلا يصلح
للرد به عليه فذكره لذلك غير سديد واما ثالثا فلانه لا يخلو اما ان يكون المراد باثبات كون المسألة اصولية
عقلية هو تحصيل مذاق القوم ومقصودهم واما ان يكون المراد به تحقيق الحق وما ينبغي ان يحكم به في
هذه المسألة بالنظر الى الواقع فعلى الاول لا مجال لدعوى ان القوم يريدون ان المسألة اصولية عقلية
لانهم مختلفون في ذلك فمنهم من وضعها في المبادي الاحكامية ومقتضاه كونها من جملتها ومنهم من
وضعها في مباحث الاوامر كالعلامة وغيره ومعلوم ان مقتضاه كون المسألة اصولية لفظية ومنهم
من وضعها في مباحث الادلة العقلية فليت شعري كيف كصاحب الوافية ومقتضاه كونها من المسائل الاصولية
العقلية فليت شعري انه كيف يدعى ان غرضهم من رسم هذا المبحث ليس مجرد البحث عن احوال الحكم
وانه رام بيان مقصد جميع القوم او حاول بيان مراد فرقة منهم ولا دلالة في شيء منهما اما الاول فلما عرفت
من اختلافهم واما الثاني فلان الحجة فيه وان لا يبعد ان ذلك مما اشتمل عليه اهل الفن باسرهم وعلى
الثاني نقول ان من المعلوم انه ليس طريق تحقيق الواقع بيان الكثرة فيما اصطلحوا عليه بل طريقه الرجوع
الى تمييز مسائل الفن عن غيرها من حده وغيره واما رابعا فلانه لو كان مرادهم بيان صغرى الدليل
العقلي لم يكن وجه لادراجه في مباحث الالفاظ كما فعله كثير منهم بل كان اللازم ذكره في مباحث الادلة

العقلية

العقلية كما عرفته من صاحب الوافية وليس مناط انظار المدرجين له في مباحث الالفاظ الا اعتبار حال اللفظ
الدال على وجوب ذي المقدمة وان كان الحال المذكور سريا اليه من جهة مدلوله الذي هو الوجوب وقد اشار
الى ذلك صاحب الهداية حيث قال في شرح قول صاحب المعالم من ان الاكثرين على ان الامر بالشيء الخ حيث قال هذه
المسألة انما ترتبط بالاوامر من جهة مدلولها الذي هو الوجوب ولا فلا اختصاص لها بالاوامر اذ هو
من احكام الوجوب سواء كان الدال عليه امرا ام غيره فالمقصود يعني مقصود صاحب المعالم من هذه المسألة ان
وجوب الشيء هل يستلزم وجوب ما لا يتم ذلك الشيء الا به فيكون ذلك حاصلا بدلالة الامر بناء على ثبوت الاول
على الثاني او انه لا ملازمة بين الامرين فلا دلالة الا هذا ان التحقيق في المقام ان يقال ان بحثهم في هذه المسألة عن التعريف
علم الاصول بانه العلم الباحث عن احوال الادلة وموضوع المسألة قد يكون هو موضوع العلم وقد يكون جزئيا
من جزئياته وقد يكون شيئا من اجزائه وموضوع مسألتنا هذه هو جزئي من جزئيات الدليل العقلي
الذي هو حكم عقلي يتوصل به الى حكم شرعي والبحث هنا انما هو عن وجوده وعدم وجوده والحق اندراج
المسألة في اصل مسائل الفن لا يبقى وجه لجعلها من المبادي الاحكامية ضرورة ان المراد بالمبادي هنا
ليس هو المبادي التصورية التي هي عبارة عن تعاريف الموضوع واجزائه وجزئياته بل المراد بها المبادي
التصديقية التي هي عبارة عن قضايا يتوقف عليها التصديق بمسائل الفن ولا بد من ان يكون المراد بها ما ليس
من مسائل الفن اصلا والا لزم ان يكون كثير من مسائل الفن من جملة المبادي لان كثيرا منها مما يتوقف التصديق بجملة
اخرى من مسائله عليه واذ قد عرفت ذلك علمت ان المبادي عبارة عن قضايا خارجة عن مسائل الفن
يتوقف التصديق بها عليها وليس الامر مما يخفى فرع على ذلك المنوال الحد في تعريف علم الاصول على مسألتنا
هذه مضافا الى ان هذه المسألة لا يصح جعلها من المبادي الاحكامية لانها ليست عبارة عن مجرد القضايا
المتعلقة بالاحكام وانما هي عبارة عن القضايا التي يتوقف التصديق بمسائل الفن عليها مع كونها مما له تعلق
بالاحكام وهذا الذي ذكرناه معنى المبادي الموصوفة بكونها احكامية ونوضح بما ذكرناه صاحب الهداية
من حيث لم يجعل المسألة من قبيل المبادي الاحكامية وانما جعلها من الاحكام المرتبطة بالمبادي الاحكامية
والصق بها وان كان لو تعرض عن الحكم بكون المسألة اصولية ليس في محله وذلك لما عرفت من ان كلا منها
انما له دلالة كونها ذات جهتين وان جهة كونها من المبادي الاحكامية اقوى نظرا الى ان البحث عن الملازمة
وجوب ذي المقدمة ووجوب المقدمة انما يلحق المدلول الذي هو الوجوب ولا انه يلحق الدال الذي هو من قبيل
الدليل بواسطته ثانيا فيكون الاول اقوى لا لحاظ هذا ومثل هذه المسألة مسألة اجتماع الامر والنهي و
مسألة الحسن والقبح فلا بد من كون ذكرها في المبادي الاحكامية من باب الاستطراد واخراج ما هو من
مسائل الفن والحاقها بالمبادي استطرادا وتبعا لما اوجبه ليراشا تبرا في تعريف الواجب وبيان انطباقه
على ما نحن فيه فهو كذكر بعض مباحث المسائل الى غيره لبعض الاصحاب ان الواجب ما يستحق الذم تاركه لا
الى بدل والقيد الاخير لادراج الموسع والمخير والكفائي واعتبار الاستحقاق للاشارة الى انه لا يلزم

ثم ملحق قيدو

رتبة التعريف
وانما لم يحصل بمطابقة الحد تعريفهم لان العلم بالفوايد
المهمة الاستنباط للاحكام الشرعية وغير ذلك من انه لا يريد
فصل النهيد لم يطلق على الفقه الشرعي حيث لم يلاحظ
في وضع المسألة بعد شرعيتها وتعداد المبادي الاحكامية
ومن حيث ارجعها الى مسائل الفن وان ارادوا ثانيا
التمهيد لتحصيل الاحكام الشرعية عن اجتهاد وحدوا الغرض
كما استنبط بها الاحكام الكلية مع الاوصل لذلك كونها للقود
التعريف ثم لا يخفى انه غير منطبق على الغرض بذلك الادار
لو اريد منه التمهيد جعل المسائل الاصولية التي
لم ينطق بها القدماء فانهم يتعرضوا لها
[illegible]

مجردة
احمد
لهذا
يقال
[illegible] الجامع

الملازمة

فعليه الذم بل يكفي استحقاقه وعبارة شيخنا الوجيه الراي عدم ذكر استحقاق العقاب من جهة تحقق

بينهما وانا اقول انه قد صرح موفق سلم التحرير تبعا لشيخنا الامام المرتضى ثم بان الذم انما يلزم العقاب

اذا كان على الفعل الاعلى مثل سوء السريرة كما في التجري وح نقول ان من اعتقد المباح واجبا وترك سيما

على ذلك المباح انه فعل يستحق الذم اذ كرم انه ليس بخلاف الواقع وهو ايضا لا يقول بوجوبه فلا بد من ذكر

العقاب مع الذم او وحده بدلا عن الذم ليخرج ذلك الفعل المتجرى به حيث انه لا يقول بترتب العقاب عليه ثم

ان هذا بناء على مذهب الاكثر القائلين بكون الفعل المتجرى به متصفا بالوجوب او الحرمة وترتب العقاب

عليه فلا اشكال في انه من افراد الواجب لكن لا يجب الواقع بل يجب الظاهر والتعريف هنا لما هو اعم من الواجب

الواقعي والظاهري فافهم واذ قد عرفت ذلك علمت انه يتوجه في المقام سؤال وهو ان المقدمات ليست مما

يترتب على تركها الذم والعقاب فكيف يصح وصفها بالوجوب على القول بكونها واجبة تبعا لما او ذا لم يرد

بوجوبها خطاب خاص والجواب انه لا اشكال على القول بكون وجوبها شرعيا تبعيا على ما فهمه الفاضل القمي من

كلام القائلين بوجوبها فانه يرى ان مرادهم به انما هو الوجوب الشرعي ولا ريب ح في ترتب الذم على تركها

وكذا على القول بانه ان تعلق بالمقدمة خطاب شرعي ترتب على تركها الذم والعقاب كما في الوضوء بالنسبة

الى الصلوة بخلاف ما لم يتعلق به ذلك فانه يكون وجوبه تبعيا محضا لا يترتب على تركه الذم والعقاب كما يراه

الفاضل القمي ومعاشر الحد بين في السؤال وانما الاشكال على ما يراه الاكثر من كون وجوبها تبعيا

مطلقا بمعنى ان العقل يحكم بعد ملاحظة الخطاب بذي المقدمة بانه يجب مقدمته وكذا في صورة عدم تعلق

خطاب شرعي بالمقدمة على مذاق الفاضل المذكور ويندفع بان المراد استحقاق تارك الواجب للذم في تركه

اعم من استحقاقه بسبب ترك الواجب لنفسه ومن استحقاقه بالواسطة بمعنى كون تركه موجبا لفوت غيره مما

هو مقدمة له ووجوب المقدمة من قبيل الثاني فتركها من جهة كونه موجبا لفوت ذي المقدمة مستعقب

للذم لا لنفسه ولهذا البيان والتفسير يرتفع الاشكال من جهة النقض بما اذا كان احد المتلازمين او

المتقارنين في الوجود مباحا والاخر واجبا فانه يصدق على المباح اذا تركه وترك معه الملازم او المقارن الواجب

انه مما يستحق تاركه العقاب ولو بالواسطة والغير الذي هو مصاحبه وذلك لانا نبنا ان المراد كون تركه

موجبا للفوات وكونه سببا لذلك فافهم فان قلت اذا الترتب يترتب الذم على ترك المقدمة ولو بالغير

لزم ترتب عقوبات متعددة بتعدد المقدمات حيث ترك ذو المقدمة قلنا المراد بترتب الذم والعقاب

على تركها انما هو في الجملة بمعنى ان ترك كل مقدمة وان كان علة تامة لترك ذي المقدمة الا ان الاشتغال

في تركه انما هو الترك واحد منها بعينها اما والذم انما يترتب على ترك تلك المقدمة باعتبار افضائها الى

ترك ذي المقدمة وتسمية كل من المقدمات واجبا انما هو باعتبار صلاحيتها للاستناد الى تركها الى تركها فلو ترك

الاولى من المقدمات المترتبة استند ترك المامور به اليها كما لو ترك المستطيع للحج الخروج مع القافلة توجه

اليه الذم على ذلك لا فضائه الى ترك الواجب والا توجه على ترك ما تأخر منها او كذا لو اتى بجميع المقدمات

ورك

انما هو

ذكره

مذهبه واما بناء على

على تركها

الى تركها

وترك شيئا منها في الاخر فيستند ترك المامور به اليه وبالجملة المراد بوجوب المقدمة كون كل منها

صالحا للاستناد ترك المقدمة الى تركه ولو مع الاتيان بغيره منها او توجه الذم الى المكلف بسبب تركه المفضي

الى ترك المامور به وح فلا يبقى في المقام اشكال الثالث في تقسيم الواجب باعتبار ما يتوقف عليه نقول

ان ما علم توقف الواجب عليه في الجملة ان كان مما يتوقف عليه وجوبه ~~سواء توقف عليه وجوبه سواء~~

سواء توقف عليه وجوده ايضا ام لا سمي الواجب مشروطا بالنسبة اليه كالحج بالنسبة الى الاستطاعة

والزكوة بالنسبة الى النصاب وكذا جميع العبادات بالنسبة الى الشرائط العامة المعتبرة في نوع التكليف من البلوغ

والعقل والقدرة ونحوها وان كان مما يتوقف عليه وجوده كان واجبا مطلقا كالصلوة

بالنسبة الى الطهارة فظهر مما ذكرنا ان الواجب المطلق والمشروط انما يعتبران بالاضافة الى خصوص

كل مقدمة فان توقف عليها الوجوب دون الوجوب كان الواجب مطلقا بالنسبة اليها والا كان مشروطا

وعلى هذا فقد يكون الواجب مطلقا باعتبار مقدمة ومشروطا بالنسبة الى الجزئي بل الاكثر يوجد

واجب مطلق الا وهو مشروط بالنسبة الى بعض مقدماته وهذا البناء هو الذي جرى عليه كلام صاحب

الهداية وشريف العلماء ره وشيخنا عليه بعض مشايخنا وهو الذي ينبغي ان يعول عليه وذكر جماعة

ان الواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده وان كان في العادة او

في نظر الامر والمشروط ما توقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده في العادة او في نظر الامر واورد

عليه بوجوه الاول كان من جملة افراد الواجب المشروط ما لا يتوقف وجوبه على ما توقف عليه وجوده

الا ترى ان الحج واجب مشروط بالاستطاعة مع انه يوجد بدونها حتى في العادة وفي نظر الامر

فان من حج متسكعا يتحقق منه الحج عادة وفي نظر الشارع فيكون ما توقف عليه وجوبه غير ما توقف

عليه وجوده وكذلك الصلوة بالنسبة الى البلوغ من قبيل الواجب المشروط مع انها تتحقق من الصبي في

العادة وفي نظر الشارع ايضا على القول بكون عباداته شرعية فيكون ما توقف عليه وجوبها غير ما

توقف عليه وجودها ثم ان امثال ما ذكر اذا خرجت عن حد الواجب المشروط دخلت في حد الواجب المطلق

لانه يصدق على الصلوة بالنسبة الى البلوغ انها لم يتوقف وجوبها على ما توقف عليه وجودها لان ما توقف

عليه الوجود انما هو التميز وما توقف عليه الوجوب انما هو البلوغ وعلى توقف الوجوب على ما توقف

عليه الوجود كما يشمل ما لو لم يكن هناك امر آخر زائد على ما توقف عليه الوجود وح ينتقض تعريف الواجب

المشروط جمعا وتعريف الواجب المطلق منعا الثاني انه ينتقض بالموسع الجامع للمضيق فانه يتوقف مع

ترتب الاول على الثاني انه قيل بان ترك الضد ليس بمقدمة لفعل الضد الاخر انما هو من مقارناته الاتفاقية

كما ذهب اليه بعض المحققين فان الموسع مشروط بمعنى توقف وجوبه على ترك المضيق مع ان وجوده

ليس موقوفا على ذلك فلا يصدق عليه حد الواجب المشروط وهو قولهم ما توقف وجوبه على ما يتوقف

عليه وجوده ويتوضح ذلك انه ذهب كاشف الغطاء ره وصاحب الهداية ره الى انه يجوز ان يأمر الشارع

نغمه

ره

يشملها ما لو كان هناك امر آخر توقف عليه الوجوب غير ما توقف عليه الوجود كما لا يخفى

قيد

بنى مضيق كازالة النجاسة عن المسجد بالمرفي وقت ذلك المضيق بحيث يوسع على ان يكون مترتبا
على الاول بمعنى انه لو لم يفعل الاول وجب عليه الثاني فلو لم يات بالازالة وجب عليه الصلوة فعلى القول
بذلك مع القول بان ترك الضد ليس مقدمة لفعل الضد الآخر وانما هو من جملة مقارناته الاتفاقية
يصدق على الصلوة انما يتوقف وجوبها على ما لا يتوقف عليه وجودها فان وجوبها موقوف على ترك الازالة
وهو ليس مما يتوقف عليه وجود الصلوة لان المفروض ان ترك الضد ليس مما يتوقف عليه فعل الضد الآخر
ومحصل الايراد بيان ان بعض افراد الواجب المشروط ما خرج عن الحد المذكور حيث اعتبر فيه توقف الوجوب على
ما يتوقف عليه الوجود الثالث انه يختل التعريف المذكور للواجب المطلق بخروج بعض افراده وذلك لان
الواجب قد يكون عند بعض لقيد وجودي يكون مطلقا وذلك كالسترة على مذهب السيد المرتضى ره فانه
يقول انه لا يعتبر فيها قبل القربة فلو فعل شيئا من الواجبات بغير القربة لكن فعل حراما فالواجب في مثال ذلك
مطلق مع انه يصدق عليه الحد بذلك الاعتبار لانه حيث يجرد عن القيد الوجودي لم يكن متوقفا عليه حتى يكون
مما لا يتوقف وجوبه على ما توقف عليه وجوده وذلك لانه اعتبر فيه امران احدهما توقف الوجوب الآخر توقف
الوجود فلا بد ان يكون امر وجودي يتوقف عليه الوجود مع كون الوجوب لا يتوقف عليه وهو منتف في الواجب
المذكور ليس كذلك واما النقض الذي ذكرناه اولا فلا يرد عليه النقض بذلك لانا لم نعتبر الا امرين انما الاخطار
حال الواجب بالنسبة الى ما يتوقف عليه في الجملة فقلنا انه ان كان ما يتوقف عليه الوجوب فالواجب مشروط
وان كان ما يتوقف عليه الوجود فالواجب مطلق واجاب بعض مشايخنا عن كل من الايرادين الاولين بوجهين
الاول ان مرادهم تقسيم الواجب باعتبار مقدمته التي هي متعلق البحث في المقام لان كلامهم هنا انما
هو في مقدمة الواجب على ما يشهد به البحث واعتبر في عنوانه ولا ريب ان مقدمة الواجب انما هي ما توقف
عليه وجوده ولما كان منها ما يتوقف عليه وجوبه ايضا كالقدرة ونحوها من الشرائط العامة اراد
ان ينبهوا على ان مثل ذلك ليس من محل البحث فقسموا الواجب باعتبار مقدمته الى المطلق والمشروط
انما هو بملاحظة ما يتعلق بغرضهم في هذا المبحث وهو الواجب الذي له مقدمة وجودية فغرضهم انما تعلق ببيان
ان المقدمة التي هي مقدمة الوجود قد يكون مقدمة للوجوب ايضا فلا يكون من محل النزاع كالقدرة في الصلوة
بالنسبة الى البلوغ وان كانت من الواجب المشروط بقول مطلق الا انها ليست من المشروط الذي فيه
الموقوف على المقدمة اليه بحسب اقتضاء المقام ولذلك وهو نوع من المشروط الذي هو ما توقف وجوبه على
فلا يرد مثل الصلوة بالنسبة الى البلوغ والحج بالنسبة الى الاستطاعة نقضا على الحد المذكور من جهة خروجهما
عنه لانهما مما لا يتوقف وجودهما عليه فيما هو محط نظرهم وكذا الحال في الموسع المرتب على المضيق بالتقريب
المذكور لا يقال ان تعريفهم للواجب المطلق بما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده مما كان يكفي في
التنبيه على ما ذكرتموه فلا اكتفوا بذلك وجعلوا المشروط عبارة عما توقف وجوبه على شيء مطلقا فلم اعتبروا
فيه ايضا توقف وجوبه على ما توقف عليه وجوده لانا نقول انما فعلوا ذلك مراعاة للمناسبة ومقتضى

هناك م

المقابلة هنا واقول ان هذا الجواب كما اعترف به المجيب يستلزم عدم كون الحج بالنسبة الى الاستطاعة من
قبيل الواجب المشروط مع ان اطلاق اسم الواجب المشروط عليه في كلماتهم يجري مجرى المثل السائر وان
كونه من قبيل المشروط عندهم بلغ حد الضرورة فلا مجال للالتزام بالجواب المذكور وكذلك الحال في
كون الصلوة من قبيل المشروط بالنسبة الى البلوغ الثاني ان الكلام في مقدمة الواجب ومقدمة الواجب
بملاحظة صفة الوجوب فيه قسمان احدهما ما يتوقف عليه وجوده والآخر ما يتوقف عليه وجوبه وبهذا
الاعتبار يندفع النقض بما ذكر فان وجوب الصلوة الواجبة موقوف على ما توقف عليه وجودها وهو البلوغ
ضرورة ان الصلوة الواجبة لا توجد الا من البالغ وكذا حج الاسلام لا يوجد الا بعد تحقق الاستطاعة
كما انه لا يجب الا بعد تحققها فيكون مما توقف وجوبه على ما توقف عليه وجوده بوصف كونه واجبا وكذا
الحال في الموسع المرتب على المضيق فانه مما يتوقف وجوبه على ما توقف عليه وجوده بوصف كونه واجبا اقول
لا يخفى عليك ما في هذا الجواب فانه وان كان موافقا لما دار بينهم من كون امثال ما ذكر من قبيل الواجب المشروط الا
ان ما هو مناط الجواب ليس حقيقيا بالقبول لان معنى توقف الواجب بوصف العنوان الذي هو الوجوب على شيء ليس
الا توقف الوجوب الذي هو الوصف العنواني فان توقف الصلوة الواجبة بوصف وجوبها على البلوغ ليس الا
توقف وجوبها عليه ومع ذلك يحصل المذكور من ان الواجب المشروط ما توقف وجوبه على ما توقف عليه وجوده
الى ان ما توقف وجوبه على ما توقف عليه وجوبه فهو الواجب المشروط وفساده غني عن البيان ثم ان النقض
بالموسع المرتب على المضيق وان كان يمكن دفعه بانه من قبيل النقض بالامور المفروضة لتوقفه على الالتزام
بالمقدمتين اللتين مما لا علاقة الترتب وعدم كون ترك احد الضدين مقدمة لفعل الضد الآخر ولم يحقق الالتزام
بهما سيما الجزم باجتماعهما فالنقض به لا يصح والا لم يسلم شيء من التعاريف اذ ما من تعريف الا ويمكن النقض عليه
بالامور الفرضية وكذا يمكن دفع النقض بما قبله وهو الحج بالنسبة الى الاستطاعة بالقيد الاخير الذي زاده الفاضل
المحقق اعني قوله في نظر الآمر نظرا الى ان الحج الموقوف على الاستطاعة انما هو حج الاسلام وهو المتحقق في نظر
الآمر الا بالاستطاعة لكن النقض بالصلوة بالنسبة الى البلوغ مما لا يدفع له الا ان يدعى ان الصلوة الصادرة من
المكلف صنف مغاير لما يصدر من الصبي المميز فلا تقع منه الصلوة الصادرة من المكلف في نظر الآمر وهو تحكم بحت فحصل
من ذلك كله ان تعريف المشروط بما ذكر لا يسلم من النقض بالصلوة بالنسبة الى البلوغ وتمام ما صاحب الحدائق
حيث عبر عن مادة النقض بكلية جامعة ولم يبق مصداقها فانه قال بعد الحكم بان التعريف الذي حكاه
عن جماعة ليس على ما ينبغي بالنظر اذ قد يتوقف الوجوب على ما لا يتوقف عليه الوجود فيلزم خروجه من المشروط ودخوله
في المطلق فينتقض به حد المشروط جمعا والمطلق منعا انتهى واما الايراد الثالث فيجاب عنه بان انتفاء
تقيد الواجب بقيد وجودي لا يستلزم انتفاء المقدمة لوجوده مطلقا حتى بما كان عاديا او عقليا اذ
غاية ما هناك ان يستلزم انتفاء المقدمة الشرعية لوجوده ومع وجود المقدمة العقلية او العادية
لوجوده وعدم توقف وجوبه عليها يصدق على الواجب انه لا يتوقف وجوبه على ما توقف عليه وجوده الآمر

ان النية التي يتمثل بها لا تخلو عن مقدمة غير مجعولة كالالتفات الى المنوي مثلا وليس وجوبها موقوفا عليه
نعم لنا ان نقول ان الايراد المذكور نشأ من الخلط بين الاصطلاحين فقد يطلق المطلق ويراد به ما لم يعتبر
قيد مطلقا وقد يطلق ويراد به ما لم يكن وجوبه مقيدا بحصول شيء من المقدمات وان توقف حصوله على شيء آخر
من جهة تقييده به وعدم حصول المقيد الا بحصول القيد المأخوذ فيه والمراد بالواجب المطلق هنا هو الثاني وما
ذكره من تحقق قبل الاول وعدم صدق التعريف عليه بذلك الاعتبار لا يورث وهنا فيه بل اللازم عدم صدقه
عليه لتغاير الاعتبارين ويشهد بما ذكرنا انهم يتوقف تقسيم الواجب الى القسمين على ان الواجب باعتبار
مقدمته ينقسم الى مطلق ومشروط ثم عرفوهما بما عرفت ثم ان الواجب المشروط على قسمين احدهما ما يتوقف
توجه الخطاب به على مقدمته التي هو مشروط بالنسبة اليها وذلك كالصلوة بالنسبة الى الحيوة والعقل
وما شابههما والثاني ما يتوقف تنجزه عليها وذلك كالحج بالنسبة الى الاستطاعة والصلوة قبل الوقت
بالنسبة اليه وايضا ينقسم المشروط باعتبار ما يتوقف عليه من زمان او غيره فالاول كالوقت بالنسبة الى
الصلوة والثاني كالاستطاعة بالنسبة الى الحج. قال بعض مشايخنا ان هذا التقسيم في الحقيقة متعلق بالقسم
الثاني وهو ما يتوقف تنجز الخطاب به على تحقق المقدمة فهو المقسم في التقسيم اذ لا يتصور هذا التقسيم
بالنسبة الى القسم الاول اذ ليس من الزمان ما يتوقف توجه الخطاب به وهو وجيه لا يقال ان الزمان
الذي يجوز تأخره من حال الجنون المنتهي الى زمان العقل لو فرض تبدل الجنون بالعقل مما يتوقف عليه
توجه الخطاب لانا نقول الموقوف عليه في الحقيقة هو العقل في الزمن لا الزمن وانما فيحرر توجه الخطاب
اذ حصل تحققه بعد الزمان المذكور بالمرض هذا واعلم ان صاحب الفصول بعد تقسيم الواجب ببعض الاعتبارات
الى مطلق ومشروط قسمه باعتبار آخر الى منجز ومعلق فالاول ما يتعلق وجوبه بالمكلف
ولا يتوقف حصوله على امر آخر غير مقدور له كالمعرفة وليسم منجزا والثاني ما يتعلق وجوبه به ويتوقف حصوله
على امر غير مقدور له وليسم معلقا كالحج فان وجوبه يتعلق بالمكلف من اول زمن الاستطاعة او خروج الرفقة
ويتوقف فعله على مجيء وقته وهو غير مقدور له ثم بين ان المغايرة تميز احدهما عن الآخر هو ان
لم يتوقف وجود الواجب بعد تحقق الخطاب به بالفعل على امر غير مقدور فهو المنجز وان توقف وجوده
بعد فعلية الخطاب به على امر غير مقدور فهو المعلق ومثاله ما عرفت فانه يتوقف على مجيء الزمان ومسلك
وقتا للفعل وان شئت عبرت عن هذا القسم بانه ما كان الزمان الذي هو ظرف الطلب المتعلق به مغايرا
للزمان الذي هو ظرف المطلوب ثم انه تعرض للفرق بين المعلق والمشروط الذي يتوقف تنجز الخطاب به
على شيء بوجهين احدهما بحسب المفهوم وهو ان زمان الطلب في المعلق مغاير لزمان المطلوب لان المفروض
ان الخطاب بالحج بعد حصول الاستطاعة في زمان خروج القافلة متوجه الى المكلف بالفعل لكن زمان
وقوع الحج انما هو عشر ذي الحجة بخلاف المشروط الموصوف فان زمان الطلب والمطلوب هناك واحد
فان الخطاب بالصلوة انما يتنجز ويتحقق فعلا بعد دخول الوقت لعدم تنجزه قبله وهو زمان الفعل المطلوب

الاولى ما كان مقدمته التي يتوقف عليها الخ

ايضا

ايضا فائدة ومما حققنا يتبين لك الفرق بين الواجب المعلق والواجب المشروط وان الموقوف عليه في
المشروط شرط الوجوب وفي المعلق شرط الفعل فلا تكليف في الاول بالفعل ولا بعث اليه بخلاف الثاني
كما اشرنا اليه فيفرق اذن بين قول القائل اذا دخل وقت كذا فافعل كذا وبين قوله افعل كذا في وقت كذا
فان الاولى جملة شرطية مفادها تعلق الامر والالزام عند دخول الوقت وهذا قد يقارن وقت
الاداء فيه لوقت تعلق الوجوب كما في المثال وقد يتأخر عنه كقولك اذا زارك زيد في الغداة فوقره
في العشي والثانية جملة طلبية مفادها الزام المكلف بالفعل في الوقت الآتي وحاصل الكلام ان الطلب
في الاول طلب مشروط بحصول مجيء وقت كذا وفي الثاني يتحقق طلبا حاليا والمطلوب فعل مقيد بكونه
في وقت كذا ثم قال ومن هذا النوع يعني المعلق كل واجب مطلق توقف وجوده على مقدمات مقدورة غير
حاصلة فانه يجب قبل وجود المقدمات اتيان الفعل عند من يمكن ايجاده فيه والا لزم خروج الواجب
المطلق عن كونه واجبا مطلقا او التكليف بما لا يطاق وكلاهما ضروري البطلان اجماعا وتأبيهما بحث الاثر
الخارجي وهو ان تحصيل المقدمات الغير الحاصلة في المعلق واجب بفوت المقدمات الحاصلة حرام كاتلاف
راحلة التي يمكن قطع المسافة بها في موسم خروج القافلة حرام بل بما قيل بعد البيع وذلك لتنجز
التكليف بالحج في تلك الحال بخلاف المشروط الموصوف فان تحصيل المقدمات الغير الحاصلة بالنسبة اليه غير واجب
بل يجوز تفويت ما كان حاصلا قبل حصول الشرط كاتلاف الماء الذي يطهر به مع علمه بعدم تيسره في الوقت
وذلك لعدم تنجز التكليف به هذا محصل ما ذكره وهو وان افترق لبيان تنويره لتعليق النسبة
الى المقدور ايضا الا انا ذكرنا ذكره للاختصار من اراد التفصيل فليراجع محله ويتجه على ما ذكره امران
احدهما بحسب المعنى والآخر بحسب اللفظ اما الاول فهو ان ما ذكره من الفرق بين المشروط والمعلق من جهة
انه لا يجب في المشروط تحصيل المقدمات بل يجوز تفويت ما كان حاصلا منها ممنوع عندنا على اطلاقه
وان وافقناه نحن ايضا فيما حكم به في بعض مواضعه بما سماه معلقا وانما نسلم ما ذكره في المشروط فيما لم يكن موقوفا
على الزمان مما كان موقوفا على غيره كالحج قبل الاستطاعة واما فيما كان موقوفا على الزمان فما ذكره
ممنوع وان كان موافقا للمشهور ويجيء تفصيل القول في ذلك انشاء الله تعالى ويظهر اثر ذلك
في مثل ما لو كان مديونا بدين مؤجل واراد المديون المسافرة قبل الاجل بيوم مع علمه بعدم اداء الدين
اذا كان قادرا على الاداء فانه والاكثر يجوزونه ونحن لا نقول بالجواز واما الثاني فهو انه ان اراد
بتسمية ما ذكره معلقا مجرد الاصطلاح فلا مشاحة فيه وان اراد مراعاة المناسبة فلا وجه لتسمية
ما يتنجز التكليف به معلقا ومثل ذلك لا يناسب مذاق القوم كيف وقد اعتبر في التعليق نوع تزلزل وارتباط
بالغير حتى ان من الاصوليين من صرح بان المعلق اخص من المشروط نظرا الى ان المشروط قبل حصول
الشرط وبعده يسمى مشروطا ولا يسمى معلقا الا قبل حصول شرطه اذ بعد حصوله يرتفع التزلزل والتعليق
فلا يبقى للتسمية به بعد ذلك وجه فالحق ان المشروط والمقيد والمعلق الفاظ مترادفة عند القوم

بالمكلف

شرطه مع

يراد بها معنى المشروط وقد عرفته تنبيهات الاول انه ذكر بعض افاضل الاواخر ان الواجب المشروط بعد
وجود شرطه يصير مطلقا اذ لا يبقى بعد تحقق الشرط توقف الواجب بالنسبة اليه حتى يعد مشروطا وليس
بشيء لان الاشتراط انما يعتبر في طبيعة الواجب بالنسبة الى ما علم توقف عليه وجوبها ولا يخرج عن
الاشتراط بسبب مجيء الشرط لانه صدق على الواجب انه مما توقف وجوبه على شيء وان شئت قلت في مقام
المناقشة انه اراد بالمقدمة التي وجدت مقومة الوجود انه يصير عليها ان الواجب بالنسبة اليها كان مطلقا ابتدا
وبعد وجودها وان اراد بها مقدمة الوجوب فلا وجه لانقلاب المشروط بسبب وجودها مطلقا لان
اشتراطه انما يعتبر بالنسبة الى طبيعة الواجب والخطاب المقيد لوجوبه قضية شرطية بسبب وجود مقدمة قد
لا تخرج الطبيعة ولا القضية الشرطية عما كانتا عليه الثاني انه ذكر بعضهم ان الواجب المطلق عبارة عما تنجز
الخطاب به وجعل صاحب الفصول محل النزاع في هذا الاصل هو مقدمة الواجب المنجز من المطلق خاصة
وقد يراد به بمعنى المطلق ما لا يتوقف تعلقه بالمكلف على حصول امر غير حاصل سواء توقف على غير ما مر واراد
به البلوغ والعقل والعلم والقدرة وحصل كما في الحج بعد الاستطاعة ولم يتوقف على غيرها كالمعرفة قال
وهو بهذا المعنى محل النزاع في المبحث الآتي وفيهما نظر اما في الاول فلان المتنازع في الواجب المطلق هو كونه
منوطا بالمقدمة بحسب الوجود والمتنازع في المنجز هو كون الخطاب به متوجها الى المكلف بالفعل وبينهما
عموم من وجه فقد يجتمعان كما في الحج بالنسبة الى السير بعد حصول الاستطاعة فان الخطاب به منجز مع كونه
مطلقا بالنسبة الى السير وقد يكون مطلقا بالنسبة الى مقدمة مع عدم تنجز الخطاب به كما في الصلوة بالنسبة
الى الطهارة قبل دخول الوقت وكالحج بالنسبة الى السير قبل موسم خروج القافلة وقد يكون مشروطا مع تنجز
الخطاب به كما في الواجب المشروط الذي حصل جميع مقدماته التي توقف عليها وجوبه فانه يتحقق هناك التنجز دون
الاطلاق وهذا واما في الثاني فلان نزاعهم بالنسبة الى مقدمة الواجب المطلق اعم مما تنجز التكليف به وستعرف
حقيقة الحال الآن ان شاء الله تعالى الثالث ان لفظ الواجب بالنسبة الى الواجب المطلق والمشروط قبل حصول مقدمته هل
هو مجمل ام ظاهر في الاول وعلى الثاني فظهوره هل هو من باب الظهور المستند الى الوضع بحيث لو استعمل
في الواجب المشروط كان مجازا او غيره وعلى الثاني فهل هو من باب الانصراف او هو من باب عدم ذكر القيد فنقول
ذكر صاحب الهداية ره انه يلوح من كلام السيد ره كون اطلاق الواجب على الواجب المشروط على سبيل الحقيقة
كالمطلق ولما مر الاشتراك لفظا فيلزمه الاجمال الا ان يقوم قرينة تعين احدهما والمعلوم من طريقته
انه يلتزم الاستعمال ويقصر ان الاول يتبادر المطلق فيكون احتمال المشروط مرجوحا وينتفي بذلك الاجمال
والثاني حسن ذم العبد الذي يعتذر للمولى انه النفل الفلاني واجب عليك فاخر في الامتثال واعتذر بحيث
عاتبه المولى لذلك باحتمال كون الوجوب مشروطا وربما احتمل انه مراد السيد ره هو كون الواجب مشتركا بينهما
معنى والاتيان عليه الاجمال لان الاتيان يعتبر ارادة كل واحد من الخصوصيتين في مقام الاستعمال من دون اقتران
بقرينة مفهمة ومع ذلك يندفع بما ذكرناه من تبادر المطلق وحسن ذم العبد المذكور فتبين ان الواجب ظاهر في المطلق

الوجوب م

وح

وح نقول قد ذهب بعضهم الى ان الظهور مستند الى الوضع بحيث لو استعمل في المشروط كان مجازا وهو
خيرة الفاضل القمي ره وشيخنا المحقق في الهداية الى جماعة وراى في القوانين وتسمية الثاني يعني الواجب
المشروط بالواجب مجاز في الحقيقة تسمية باسم ما يؤول اليه انتهى واورد عليه صاحب الهداية ره بقوله ولا يذهب
عليك ان اطلاق الواجب عليه يعني الواجب المشروط ان كان من جهة ثبوت العنوان المذكور له حين
الاطلاق مع ملاحظة تلبسه به في المستقبل فلا ريب في كونه مجازا للاتفاق على كون المشتق مجازا في
المستقبل وان كان مع ملاحظة حال تلبسه به في المستقبل فمرادا كونه واجبا عند حصول شرائط وجوبه
كان اطلاقه عليه حقيقة وان لم تكن الشرائط حاصلة عند الاطلاق كما تقول ان الحج والزكوة من الواجبات
في شريعة الاسلام فان المقصود بذلك وجوبها عند وجود شرائط الوجوب من غير ان يكون هناك تجوز
في الاطلاق فاطلاق جماعة ان اطلاق الواجب عليه قبل حصول الشرط على سبيل المجاز ليس على ما ينبغي
انتهى والاولى في تحرير الايراد ان يقال استعمال لفظ الواجب بالنظر الى الواجب المشروط يتصور على انحاء
ثلثة احدها ان يستعمل في نوع الواجب ويحمل على ما هو من قبيل الواجب المشروط بان يقال الحج واجب
في الشريعة ولا ريب ان الاستعمال ح على سبيل الحقيقة وان كان موصوفه مشروطا بالنسبة الى الاستطاعة
لا اتصافه بصفة الوجوب في زمان النسبة ثانيها ان يستعمل في الواجب المتحقق بتحقق خاص عند تحقق
شرائط الوجوب بان يقال الحج واجب على زيد المستطيع بالفعل او باعتبار حال التلبس ولا ريب في كون هذا
الاستعمال ايضا حقيقيا ثالثها ان يستعمل باعتبار تحقق خاص فاقد للشرائط التي منها الاستطاعة لكن
باعتبار ما يؤول اليه وهذا الاستعمال مجازي ثم انه ينفي احتمال ان يكون الظهور من جهة الانصراف و
مستنده لا يخلو من امرين احدهما غلبة استعماله في الواجب المطلق والثاني كونه اكمل من المشروط وشيء منهما
لا يصلح للركون اليه اما الاول فلان غالب الواجبات من قبيل المشروط من قبيل المشروط لا يكاد يوجد واجب
مطلق من جميع الجهات واما الثاني فلما عرفت من المنع من كون كمال الفرد في مثل المقام موجبا للانصراف
وان تفاوته في الالوان ونحوها من الاعراض التي بها ما على الاختلاف كالبياض والسواد ونحوهما
ومن هنا قال بعض مشايخنا بتعين القول بكون الظهور من باب عدم ذكر القيد هذا ولكن لا يخفى
على من تأمل فيما ذكر ان البحث في المقام راجع الى جهة الهيئة التي هي مشتركة بين المشتق دون المادة
ضرورة ان الاختلاف لم يقل في ان مادة الوجوب حقيقة في اللزوم ويشير الى ما ذكرنا قول الفاضل القمي ره
انه مجاز في الثاني تسمية باعتبار ما يؤول اليه يعني انه استعمل اللفظ الموضوع للمتلبس بالمادة فيمن
يؤول حاله الى التلبس من باب التسمية باعتبار ما يؤول اليه وكذلك عبارة ما حكيناه عن صاحب الهداية
ره ايضا من انه ان استعمل في المستقبل من جهة كون التلبس حاصلا فيه كان حقيقة والا كان مجازا
وح نقول ان نفي ارادة المشروط على وجه المجاز مستند الى اصل الحقيقة فيكون نفيه مستندا
الى الظهور الوضعي ونفي ارادته على وجه الحقيقة باعتبار كون التلبس حاصلا في المستقبل

سأبطام

الى عدم التقييد فيما لم تقترن بقرينة تدل على كون الطلب في زمان الحال من قرينة حالية او وضع
لفظا او اجب محمولا في تقصير الجملة التي ذكر الفاضل القمي في الحاشية في مبحث المشتق ان نسميها …
في حال النطق وذلك كما لو وقع موضوعا او مفعولا لفعل غير طلبي في حال النطق اذ قلنا بان مثل هذه
الامرين لا يعين قيدا واذا كان ارادة المشروط تقع على وجهين احدهما على وجه المجاز والاخر على وجه
الحقيقة وكان حمل اللفظ على ارادة الواجب المطلق مبنيا على نفي ارادة المشروط بكل من الوجهين فلا يوم
منشأ ظهوره في المطلق ذا جهتين وضعية من جهة ان الشأن ترك التقييد من جهة فاطلاق القول
بكونه وضعيا كاطلاق القول بكونه من باب عدم ذكر القيد ليس بسديد هذا كله في لفظ الواجب ومشتقاته
واما الكلام في الامر المطلق سواء كان بصيغة افعل ام بسائر الصيغ المتصرفة من مادة الوجوب ام الجملة
الخبرية المستعملة في مقام الانشاء ام بدليل لبي اذا دار الامر فيه بين كونه مطلقا او مقيدا ولو في بادي النظر
فتفصيل الكلام فيه ان ذلك يتصور على وجوه اربعة احدها ان يعلم هناك اعتبار قيد لوجود المامور به
لكن لا يعلم انه قيد لوجوبه ايضا ام لا كالاسلام بالنسبة الى العبادات فان صحتها موقوفة عليه قطعا وقد وقع الخلاف
في توقف وجوبها وبهذا وقع الخلاف بين القوم في تكليف الكفار بالفروع ثانيها عكس ذلك بان يعلم ان
هناك قيد للوجوب لكن لا يعلم انه قيد للوجود ايضا ام لا ثالثها ان يعلم ثبوت قيد لكن لا يعلم انه قيد
للوجوب او لهما ان يقع الشك في نفس القيد فلا يعلم انه هل تحقق هناك قيد ام لا وهذا يتحقق من حيث كونه محل
كلام القوم انما هو الاول لانه فرض ان القيد مما علم كونه قيدا في الوجود وشك في كونه قيدا في الوجوب اصطلاحي
صدق الواجب بالنسبة اليه بما توقف وجوبه على ما توقف عليه وجوده وهو المعلوم كونه مشروطا بالنسبة اليه
في كلامهم فيدور الامر بين المطلق والمشروط بالمعنى الذي ذكروه في هذا الباب وبالجملة فالكلام فيه يقع من
وجهين الاول من باب الاصول اللفظية بمعنى ان الامر لو تعين بالرأي كالاجماع او بلفظ مجمل وان كان مجملا ان
مجرد فرض بعد كونه انتفاء القيد موجبا للاطلاق او كون الوضع بالامر المطلوب من [illegible] العبادات على القول بكونها
للصحيح مثل صل او صم ونحوهما كما سيأتي عن بعض مشايخنا البهائي … ان لا اجمال فيما ذكر انما هو من جهة المادة
فمقتضى الاصول اللفظية ماذا فنقول ان ذلك … بالنسبة الى … الاول … المعهود ولا
ريب ان المعول هو الثاني … الراجع الى التكليف من حيث احتمال كون الوجوب منوطا بحصول تلك
المقدمة ومن انتفى كون المرجح … اتفاقا وتوقف الحاكم الى جعل الامر … المشروط من حيث اجراء
حكمه عليه في مقام العمل كما هو حال الشبهة بعد الحكم بالاجمال … فاضل … فصل في المقام بين …
الواجب الذي شك في كونه مطلقا او مشروطا وجب الفحص … بكونه مشروطا … البراءة كما ذكرنا وبين كونه
مطلقا
واجبا غيريا فالحكم بالبناء على الاطلاق ومثل لذلك بتقليد الاعلم فانا اذا شككنا في كون وجوب تقليد الاعلم
منوطا بالاطلاع فيجب ما لو تحقق ولا يجب الفحص مع عدم تحققه او كون وجوده فقط منوطا به فيجب تحصيله
بالفحص لزم الحكم بالثاني اذ لو حكم بالاول يعود الى البراءة من وجوب الفحص ومن وجوب تقليد الاعلم بالوجه

المذكور

المذكور لم يتحقق الخروج عن عهدة التكاليف المنوطة به المعلوم اشتغال الذمة بها فلا بد من الحمل على مقتضى
الاحتياط وليس لازم ذلك الا الحكم بكون الواجب … المذكور مطلقا بالنسبة الى الاطلاع فيجب الفحص وعندنا
الكلام وان كان صحيحا في نفسه على طريقتنا الا ان فيه خروجا عن محل البحث وذلك لان الاطلاق الواجب
واشتراطه انما يجريان في الواجب النفسي بالنسبة الى مقدماته وفيما نحن فيه واجبا غيريا يكون هو ومقدماته
باسرها مقدمات لذلك الواجب النفسي الذي لاجله اتصف الواجب الغيري بالوجوب فح نقول ان مال الشك في وجوب
تقليد الاعلم ووجوب الفحص عنه بالنسبة الى مجرد وجوب تقليد الاعلم بالفعل كونهما من قبيل الشك بين الاقل والاكثر
فلا ريب ان حكمه البراءة لا الاحتياط وان لوحظا بالنسبة الى التكليف بالاحكام الثابتة من قبل الشارع
فلا شك انما هو في طريق الاطاعة من حيث كونه هو تقليد الاعلم عند الاطلاع دون غيره ومن حيث
كونه هو تقليد الاعلم مطلقا حتى يجب الفحص عنه فلا ريب ان الحكم انما هو الاحتياط ولكن من جهة كون مرجع الشك الى
طريق الاطاعة لا من باب دوران الامر بين الواجب المطلق والمقيد كما هو مفروض المقام وح يلزم الخروج عن محل البحث
كما عرفت وبالجملة ما ذكره صحيح الا انه خارج عن المقام من جهة ان الاطلاق والاشتراط انما يجريان في الواجبات
النفسية بالنسبة الى مقدماتها وما ذكره ليس من ذلك القبيل فافهم الثانية بعد ثبوت تلك المقدمة ولا ريب
ح في وجوب الاتيان بالمامور به فيكون الامر في حكم المطلق وذلك لان تلك المقدمة ان كانت مقدمة لوجود
فقط كان الواجب بالنسبة اليها مطلقا وكان يلزم المكلف تحصيلها والمفروض انها حاصلة فلا مانع من
تنجز التكليف وان كانت مقدمة الوجوب ايضا بان كان تحققه منوطا بوجودها فقط فقد وجدت وبذلك
يتنجز التكليف الثابت بعد فقدان تلك المقدمة وتحقق وجودها بان وجدت ثم زالت قبل الاتيان بالمامور به
وح وان قلنا بما ذهب اليه الاكثر من جواز استصحاب الامر المردد بين الامرين كما عليه الحال فيما نحن فيه لكان
ترديده بين الاطلاق والاشتراط لزم الحكم بالاتيان بالمامور به وتحصيل تلك المقدمة من جهة تحقق التكليف
فيصير الامر في حكم المطلق وان قلنا بعدم جواز استصحاب الامر المردد كما هو التحقيق لم يثبت هناك تكليف فيصير
الامر في حكم المشروط ايضا عكس اصل البراءة الشاك من باب القواعد العقلية وذلك فيما كان الشرع بها
بان ثبت الامر بالقطعيين مقيدا بقيد وجودي لم يعلم انه قيد لوجوب ايضا ام لا وهذا المقام مما وقع
الخلاف فيه فذهب المشهور الى كونه محمولا محتملا للاطلاق والاشتراط خلافا للاكثر فذهبوا الى ظهوره
في المطلق ثم اختلف هؤلاء فمنهم من ذهب الى ان الظهور من باب الوضع للمطلق ومنهم من ذهب الى انه
ليس من ذلك الباب هؤلاء بين قائل بانه من باب الانصراف وبين قائل بانه من باب عدم القيد والحمل …
في شيء غير شق الاكثر لكونه مخالفا للاجمال ويشهد بذلك ما ذكره في الشأن نقضا على استدلال
المعتزلة على وجوب نصب الامام على الرعية بان اقامة الحدود واجبة فانه حكى في كلام صاحب
المغني عن الحجاج كما هو دابه في ذلك الكتاب بقوله قال صاحب الكتاب قد اعتمد شيخانا في ذلك على
ما ورد في الكتاب من اقامة الحدود كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وكقوله تعالى الزانية

والزاني فاجلدوا وقد ثبت ان ذلك من واجبات الامام دون سائر الناس فلا بد من امام يقوم به فاذا لم يمكن
كون الامام الا باقامة الشرائع ادى بهو لم يرد او بايا فاشا لعدم معرفة الصفة فلا بد من حصول بعض هذه الوجوه
فاذا فقد الشرط لم يلزم وجوب [illegible] فان قيل هلا قلتم ان اقامة الحدود تجب بشرط حصول
الامام كما تجب الزكوة بشرط حصول النصاب فكما لابد في وجوب الزكوة على وجوب تحصيل المال فكذلك لا يدل وجوب
اقامة الحد على وجوب اقامة الامام قيل له انما يمكن ما ذكرته متى ثبت في وجوب الشيء انه متعلق بشرطه فاما اذا
لم يثبت فيه ذلك فوجوبه يقتضي وجوب ما لا يتم الا به ولا يمتنع ان نصف ذلك بانه شرط لكنه مع كونه شرطا
يصير واجبا من حيث تضمن وجوب ذلك الامر وجوبه وهذا الذي يقتضيه العقل من ان وجوب الشيء يقتضي
وجوب ما لا يتم الا به الا ان يمنع منه مانع بان يعلم انه انما يجب عند ذلك ولولاه كان لا يجب ثم تعرض لذلك ملكا
يتولى فيقال له اما قطع السارق وجلد الزناة فهما من فروض الكفاية على الائمة ولابد ان يكون شروطهما
بحصول المطالب اما كان الزكوة تجب على مالك النصاب والحج يجب على واجد الزاد والراحلة والتكليف
فيهما مشروط بحصول النصاب ووجود الزاد والراحلة فكما لا يجب التوصل الى ملك النصاب وتحصيل الزاد والراحلة
ليلزم الزكوة والحج فكذلك لا يجب التوصل الى اقامة الامام ليجب عليه اقامة الحدود فما ادعواه ان الذي
يقتضيه العقل ان وجوب الشيء يقتضي وجوب ما لا يتم الا به الا ان يمنع مانع ولا فصل بينه وبين من عكس قوله
وقال ان الامر فيما يدل عليه العقل من هذا الباب ان الفعل الموجب اذا كان مشروطا بصفة فغير واجب
تحصيل تلك الصفة والتوصل اليها لان الواجب لزوم الفعل عند حصول الشرط الا ان يمنع مانع او يدل دليل
على ان التوصل الى حصول الشرط واجب فيقال به والا فلا يجب ما ذكرناه ويجب على هذا القول ان
نكون لو خلينا والظاهر لم نوجب على المحدث الصلوة وانما اوجبناها واوجبنا عليه تحصيل شروطها
من وضوء وغيره لدليل دل على ذلك كما كانت الحج مع وجوب الزكوة والحج فان قال فكيف الصحيح عندكم وهذا
وهل ظاهر ايجاب الفعل اذا كان مشروطا بحصول غيره يقتضي تحصيل شرطه ام لا يقتضي ذلك بل يلزم الفعل
عند حصول الشرط ولا يلزم التوصل اليه قيل له الذي حكيناه انما ذكرناه على سبيل المعارضة ومقابلة الدعوى
الباطلة بمثلها والصحيح عندنا ان ظاهر الايجاب اذا كان مشروطا بحصول صفة من الصفات لا يقتضي تحصيل تلك
الصفة فكما انه لا يوجب تحصيلها فهو ايضا غير موجب بظاهره لنقطع على ان تحصيلها غير واجب بل
فرض المخاطب عندنا الوقف وتجويز ورود البيان بالزام تحصيل الصفة او ورود بان تحصيلها غير
لازم ثم يقال له اذا كان ما لا يتم الا به هذه كالامرة على ضربين عندك احدهما لا يجب كتحصيل النصاب
والزاد والراحلة والآخر يجب كالوضوء وما يجري مجراه فمن اين لك ان ايجاب الحدود من القسم الذي يوجب
ما لا يتم الا به هذه كالامرة فان قلت كيف جعلت السيد رحمه الله في هذا القسم وهو ما لو علم كون
المقدمة مقدمة او تجوز ثبت في كونها مع ذلك مقدمة للوجوب ايضا ونظره الى القسم الثالث وهو
ما لو ثبت هناك قيد ولم يعلم انه قيد الوجود او الوجوب فهو يقول بالتوقف فيه الا انه مع انه فرق ذلك

فلا كلام

فلا كلام له في القسم الاول حتى يعد مما لنا الكلام فيه بل غرضه ان اقامة الحدود قد تقيدت بوجود الامام
لكن لم يعلم انه قيد لوجودها ام هو قيد لوجوبها قلت يظهر مما ذكرنا من التامل في المثال المذكور ان لا مجال
للارتياب في توقف وجود اقامة الحدود على وجود الامام ولم يتفق لاحد التامل فيه وانما الكلام في توقف
وجوبه ايضا على ذلك وهذا يتم المطلوب ثم ان حكمه بالاجمال والتوقف انما هو بالنسبة الى التقييد
بغير السبب من المقدمات واما بالنسبة اليه فلا توقف له ايضا في كون الواجب مطلقا بالنسبة اليه فهو
مفصل بين السبب وغيره في كون الواجب بالنسبة الى الاول مطلقا وبالنسبة الى الثاني محتملا للاطلاق
والاشتراط فقد صرح بذلك ويظهر في الشافي في كلام له بعد الكلام الذي حكيناه عنه قال ان كل
شيء لا يتم الا بغيره وكان ايجابه دون ايجاب الغير الذي لا يتم الا به جايزا لا يجب بكونه دالا على وجوبه
لو ورد دالا على ايجاب ذلك الغير وان كان الشيء الذي لا يتم الا بغيره مما لا يجوز ايجابه دون ايجاب
الغير كان ايجابه دالا على ايجاب ذلك الغير فمثال الاول ما ذكرناه من الزكوة والحج لانهما لا يتمان الا
بوجود النصاب والزاد والراحلة وغير ممتنع ان يوجبا من غير ايجاب تحصيل الزاد والراحلة وغير ممتنع ان يوجبا
والنصاب في اقامة الحدود ولا نحو هذا الوجه لانه غير ممتنع ان يوجب على الائمة وان لم يجب التوصل الى جعلهم
ائمة ومثال الثاني السبب والمسبب لانه يستحيل ان يوجب المسبب بشرط حصول السبب لان السبب اذا حصل
كان المسبب في حكم الموجود الا ان يمنع مانع ومحال ان يوجب على المكلف ايجاد ما هو موجود فلا بد في هذا
الوجه ان يكون ايجابه ايجابا للسبب لانه لا يمكن فيه غير ما ذكرناه هذا كلامه ويمكن ان يرد عليه ان السبب يطلق
على معان اشهرها احدها العلة التامة وثانيها المقتضي وثالثها مجموع ما له مدخل في وجود الشيء عدا فقد المانع
فان اراد بالسبب المعنى الاول صح ما ذكره من انه يستحيل اشتراط ايجاب المسبب بوجوده اذ بوجود العلة التامة يوجد
المعلول فلا يبقى وجه لاشتراط ايجاب المسبب بوجوده لكن يتجه عليه انه ينافي ارادة هذا المعنى قوله الا
ان يمنع مانع اذ لا يعقل وجود المانع عند وجود العلة التامة ضرورة ان من اجزائها انتفاء المانع و
ان اراد السبب باحد المعنيين الاخيرين كان استثناؤه وجود المانع في محله لكن لا يتم ما هو بصدده من عدم
صحة الاشتراط بالنسبة الى السبب اذ لا يلزم بمجرد السبب باحد المعنيين المذكورين وجود المسبب حتى يمتنع
اشتراط وجوبه بوجود السبب هكذا وقد تبين مما ذكرنا ان كلام السيد انما هو في الصغرى يعني في اراده
بيان ان الواجب بالنسبة الى اي مقدمة مطلق والى ايها مشروط كما فهمه صاحب المعالم ره وهو مما لا يخفى على
من تدبر فيما ذكرناه من كلامه وليس كلامه في الكبرى بان يكون غرضه التفصيل في وجوب مقدمات الواجب
المطلق بين السبب وغيره كما توهم ثم ان حجته على حكم السبب ما عرفت واما حجته على الاجمال بالنسبة الى
غيره فهي الاستعمال في الواجب المطلق والمشروط وهو دليل الحقيقة فيكون مشتركا وجوابه ما مر غير مرة من ان
القول بكون الامر حقيقة في المطلق مبادره وصحة سلب الواجب عن المشروط فيكون ما قبل الوجوب الحقيقة
ايضا في حكم لعدم القول بالفصل بين ما يقيده مادته وما يقيده هيئته لو غلبته قطعا بعد المادة للهيئة

وجوده

وحينئذ العبد المسوف في الامتثال المعذور بالجملة الا شرطا وفيه ان الاول والثالث اعم من المدعي لتحققهما
على القول بالانصراف ايضا وصحة سلب الواجب عن المشروط ثم كيف ولو كان الاشتراط سببا لذلك لكان
اللازم صحة سلب الطلب عن الامر المشروط ايضا لان المناط في عدم صدق الوجوب على المشروط موجود في الطلب
مع انا نرى عيانا انه يصدق على المطلوب بالامر المقيد انه مطلوب وقد عرفت ان التبادر ايضا لا يقبل لاعتبر
لا لقول بالانصراف ايضا انه لو لا التقييد لحقيقة الا انا استند الى حاق اللفظ وهو غير معلوم بل نقول ان
المعلوم خلافه لانه يلزم بناء على كونه مستندا الى حاق اللفظ المستلزم لكون الامر مجازا في المشروط امران
احدهما انه يلزم ان يكون جميع الاوامر مجازات اذ لا تكليف الا وهو مشروط بالشرائط العامة التي هي
البلوغ والعقل والعلم والقدرة فلا يستعمل الامر في شيء الا وهو مشروط بها ويلزم ذلك ان لا يكون هو
قد استعمل في معناه الحقيقي الذي هو الوجوب المطلق فتكون كلها مجازات بلا حقيقة وذلك ينافي ما
المسلم بينهم من ندرة المجاز بلا حقيقة لان الاوامر مما يضيق عليها نطاق الحصر والاحصاء فان قلت
انا نذهب الى ان الاشتراط انما يعتبر بعد الشرائط العامة ولا نعد الواجب بالنسبة اليها مشروطا و
انما نعده مشروطا بالنسبة الى الشرائط الاخر ان توقف عليها وجوبه وح فلا يلزم ما ذكره من المجاز بلا حقيقة
بل لا يلزم كون اكثر استعمالات الاوامر مجازية قلت اولا ان ذهاب القائل الى ما ذكر مما لا ينفع لمجرد
بل لا بد من اثبات ان الواضع قد وضع اللفظ للطلب الموجه الى من تجمع الشرائط المذكورة بحيث لا يقيد
بشيء مما عداها وذلك غير معلوم بل المعلوم خلافه لانه مع كونه لم يعهد ممكن من حال الواضع مما يكذبه
الوجدان بالعيان وانما قلنا انه لا بد من اعتبار الواضع لذلك في الوضع لان كلامنا انما هو في
وضع اللفظ وكون الشرائط المذكورة مما لا يصح التكليف الا بها لا مدخل له في الوضع المستعقب للحقيقة
والمجاز وثانيا انا نفرض الكلام فيما لو وجه الامر الى من فقد شيئا من الشرائط المذكورة كالبلوغ
مثلا ثم نستخبر القائل عنه من حيث كونه حقيقة في الفاقد او مجازا فان قال بالاول سلمنا بحمله على وجه الاشتراك بين الواجد لخصوص تلك الشرائط والفاقد لها لفظا ام هو على وجه الاشتراك بينهما
قال بالاشتراك الامر بين فاقد تلك الشرائط وواجدها قلنا ليس ذلك اولى من ان يقال انه مشترك
بين واحد مطلق الشرائط الوجوبية وفاقدها فما الداعي الى الاعراض عنها الى ذلك وان قال انه مشترك
للقدر المشترك بين واجد تلك الشرائط وفاقدها قلنا ليس ذلك باولى من القول بوضعه للقدر المشترك
بين واجد مطلق الشرائط الوجوبية وفاقدها كما هو مختارنا فما الوجه في العدول عنه الى ذلك وان
قال بكونه مجازا في فاقد شيء منها لزم استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي فيما لو وجه الى الجماعة
وفاقد شيء منها وقد ابطلناه في محله وثالثا انه يرد عليه النقض بالعلم فان الاوامر كلها انما توجه
الى الجاهل والعالم انما ينتفع بعد توجيه الخطاب وبعد ولا يخرج عن ناحية الخطاب ولو رتبه
غاية الامر ان العلم شرط في الامتثال للامر وح فكيف يصح ان يعتبر في الوضع توجيهه الى العالم ثانيهما

معنى كون الوضع للقدر المشترك بينهما

انه

انه يتوجه الى القائل بكون الامر مجازا في المشروط شيء العهود انه كما يقول بالتجوز عند رجوع التقييد الى هيئة
الامر في مثل صل المستلزم لكونه مجازا في المشروط هل يقول به عند رجوع التقييد الى مادته وهي الصلوة
وبعبارة اخرى هل يقول بالتجوز عند تقييد الامر بالشرائط الوجودية كما يقول به عند تقييده بالشرائط الوجوبية
ام لا فان قال بالثاني قلنا لا فارق بين جهتي رجوع التقييد الى هيئة واحدة حيث نقول بالتجوز
اذا قيدت من جهة الهيئة ولا نقول به اذا قيدت من جهة المادة مع اتحادهما كلا من الجهتين شارك الاخرى
في ايهام الكلام تقييد بشيء عمت مورد التقييد وغيره وان قال بالاول لزمه القول بالتجوز في اكثر استعمالات
الامر من هذه الجهة فانها قلما تخلو عن التقييد وهو كما ترى فتلخص من ذلك كله ان استعمال الامر في الوجوب
المشروط ليس من باب التجوز ثم ان القائل بالانصراف اما ان يقول به من باب غلبة الشائعة بالمطلق
فهي ممنوعة وانما الغالب هو المشروط واما ان يقول به من جهة كون المطلق اكمل فردي الوجوب وقد عرفت
المنع من كون كمال الفرد موجبا للانصراف فتعين ان يكون من باب عدم ذكر القيد بقي هنا شيء وهو ان
السيد تقصى عن استدلال المعتزلة بالجملة الامر بالنسبة الى الاطلاق والاشتراط واحتمال كون الامر
مشروطا في الاية فتلخص عن الاشكال عما تقتضيه مذهبه وبقي لما منعنا ما ذكره توجه الينا الاشكال
كما انا نافون للاجمال وتفصيل المقال ان استدلالهم على وجوب نصب الامام على الرعية بمقدمات اربع
احديها وجوب اقامة الحدود على المكلفين لقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما الثانية توقف اقامة الحدود على نصب الامام اذ ليس لاحد اقامتها الا به الثالثة ان الامر ظاهر في الوجوب
المطلق الرابعة ان ما لا يتم الواجب الا به واجب والسيد منع المقدمة الثالثة وحيث انكر الاكثر مقالته فلا بد
من منع شيء من المقدمات او الالتزام بمقتضى استدلالهم وقد تعرضوا للجواب عنه بوجوه الاول المنع من
المقدمة الثانية وهي توقف اقامة الحدود على وجود الامام اذ لم ينطق به الاية ولا يفهم منها ولكن لا
ان هذا الجواب تام لدفع كون الاية بنفسها مفيدة لذلك مع قطع النظر عما انضم اليها ولا يمنع من تمام الاستدلال
بها بضميمة مقدمة خارجية مسلمة بين الفريقين وهي ان اقامة الحدود انما هي وظيفة الامام الثاني
ان مقدمة الواجب مطلقا ليست بواجبة مطلقا وانما الواجب منها مقدمات الواجب المطلق والواجب بالنسبة
الى كل مقدمة غير مقدورة مشروط ونطق ونحن من ذلك القبيل لان نصب الامام ليس مقدورا للرعية بل هو
من فعل الله وشغل نبيه وهو غير مقدور لهم والسر فيه ان الامام لا بد ان يكون من يعلم مصالح العباد
في معادهم ومعاشهم والعلم بالاصلح غير ميسور للرعية فاذا كانت اقامة الحدود مشروطة بالنصب
الى الامام لم يجب على الرعية الثالث ان الخطاب بوجوب اقامة الحدود في الكتاب
العزيز متوجه الى الحكام فلا يجب على غيرهم حتى يجب تحصيلها مقدمتها وذلك لكونها من وظائفهم
المقررة ولان ذلك هو المتيقن من الخطاب وعلى المستدل اثبات عمومه بالنسبة الى سائر المكلفين
هذا هو الكلام في الوجه الاول وهو منع تقييد الامر بقيد وجودي وشك في كونه قيدا للوجوب

ايضا واما الثاني وهو عكس الاول فالكلام فيه ايضا يقع في مقامين احدهما بحسب الاصول العملية والاخر بحسب الاصول
اللفظية اما الاول فالكلام فيه يتضح بالنسبة الى احوال ثلث الاول قبل وجود تلك المقدمة ولا ريب ان
المعول ح انما هو اصل البراءة لان وجوب اصل ذي المقدمة لم يتنجز اذ المفروض توقف وجوبه على وجودها
فكيف يجب مقدمته الثانية بعد وجودها ولا ريب ان البناء على الاحتياط لتنجز الوجوب على تقدير كونها
مقدمة للوجود وكونها مقدمة للوجوب الثالثة بعد انتفائها عقيب وجودها والحكم فيها على ما ذكره بعض
مشايخنا هو انا ان قلنا بجواز استصحاب الامر المجمل وهو التكليف المردد بين المطلق والمشروط الثابت حال
وجود تلك المقدمة كان استصحاب التكليف رافعا لحكم البراءة فيلزم الاتيان بالمامور به وبالمقدمة لاجل
حتى يتحقق الخروج عن عهدة التكليف وان لم نقل بجريان استصحاب المجمل فلا بد من الرجوع الى قاعدة
البراءة والاشتغال فمن ذهب الى البناء عند الشك في الاجزاء والشرائط على البراءة كما هو المختار
لزمه الحكم باتيان المامور به فقط دون ما شك في كونه مقدمة له من حيث الوجود وذلك لان التكليف
بنفس المامور به قد تنجز بوجود تلك المقدمة المعلوم كونها مقدمة للوجوب المحتمل كونها مقدمة للوجود وانما الشك
هو في كونها شرطا كما هو قضية احتمال كونها مقدمة للوجود فيحكم بالبراءة من الاتيان بها ثانيا بعد انتفائها
ومن ذهب الى البناء عند الشك فيهما على الاشتغال لزمه الحكم بلزوم الاتيان بالمامور به وبمقدمته بحكم
الاشتغال وكل ما ذكره بناء على القول بالبراءة عند الشك في الاجزاء والشرائط من لزوم الاتيان بالمامور به
فقط دون ما شك في كونه مقدمة للوجود لا يتم على اطلاقه لان ما علله به من ان التكليف بنفس المامور به قد
تنجز بوجود تلك المقدمة انما يتم فيما لو كان وجوب الواجب مشروطا بمجرد وجودها ولو في زمان سابق
حتى يتنجز التكليف بالواجب بمجرد وجودها السابق كالاستطاعة بالنسبة الى حج الاسلام في حق من استقر
عليه الحج بل شرعيتها عام الاستطاعة واما لو كان وجوب الواجب مشروطا ببقائها بعد وجودها كالاستطاعة
بالنسبة الى الحج في عامها فلا يتم ما ذكره من وجوب الواجب بعد فوات المقدمة لسقوط الواجب بفواتها
كما لو انتفت الاستطاعة في العام الاول بعد حصولها وقبل حضور موسم الحج ثم انه لو علم انه شرط
ولم يعلم انه شرط بمجرد وجوده او باستمراره فقضية الاصول العملية هو البراءة من المامور به
به عند انقطاع الاستمرار لرجوع الشك الى التكليف ويمكن مقتضى ظواهر الخطابات هو الاشتراط بالاستمرار
فتدبر واما الثاني فتحقيق الكلام فيه انه ان كان هناك اطلاق يجب اللفظ تمسكا به في رفع الاشتراط
ذلك يتحقق فيما ذهبنا اليه من كون الامر ظاهرا في الوجوب المطلق فيدفع باطلاق اللفظ ثبوت القيد وان
لم يكن هناك اطلاق كما هو لازم طريقة السيد من كون الامر مجملا محتملا للاطلاق والاشتراط على تقدير
وجوده وكذا لو لم يكن هناك خطاب لفظي اصلا لزم التوقف والرجوع الى ما يقتضيه الطريقة في
الشك في الاجزاء والشرائط من البراءة او الاحتياط واما الثالث وهو ما ثبت ان هناك قيدا لكن
لم يعلم انه قيد للوجود او للوجوب فالكلام فيه من جهة الاصول العملية نظير ما تقدم فقبل وجود ذلك القيد يحتمل

البراءة

البراءة من التكليف وبعد وجوده لا بد من الاحتياط لتنجز التكليف على التقديرين وبعد انتفائه عقيب
وجوده يبنى على القول بجريان الاستصحاب وعدمه فان قلنا بالاول فلا بد من الاتيان بالمامور به ومقدمته
وان قلنا بالثاني فالمعول هو البراءة من التكليف لمكان الشك فيه فلا يجب الاتيان بالمامور به ولا بمقدمته
فيكون الواجب ح في حكم المشروط واما من جهة الاصول اللفظية فلا بد من التوقف لان مآل كون القيد
وجوديا رجوعه الى المادة ومآل كونه وجوبيا رجوعه الى الهيئة ولا مرجح فيتوقف فيكون المعول هو الى الاصل
العملي فيجري ما ذكر موافقا للسيد في هذا المقام وربما يقال انه لا معدل هنا من الحكم بترجيح كون القيد وجوديا
واجراء حكم الواجب المطلق على المامور به استنادا الى امرين احدهما ان الغالب في قيد الوجوب ان يذكر في
الكلام مقرونا بما هو قيد له والغالب في قيد الوجود ان لا يقترن بذلك وكلامنا في المقام انما هو فيما
لا يكون القيد مذكورا في الخطاب فنحكم عليه بكونه قيدا للوجود بحكم الغلبة ويترتب على المامور به حكم الواجب
المطلق وفيه اولا انا نمنع من تحقق الغلبة المذكورة فيما ذكره وثانيا انا نمنع من حجية الغلبة في مثل
هذا المقام على نهج العرف وهم لا يحكمون في مثله بالبيان بل بالاجمال ثانيهما ان كل ما هو قيد
في الوجوب فهو قيد في الوجود ايضا فان مآل كون الاستطاعة شرطا في وجوب حج الاسلام الى انه لا يتحقق
وجوده الا صحيحا عن المستطيع وذلك بخلاف ما هو قيد في الوجود فلا يلزم ان يكون قيدا في الوجوب
وح فانحصر الشك في ذلك القيد الى شك في كونه وجوديا ام وجوبيا بانه وجوبي لزم منه تقييدان في
المامور به احدهما بحسب وجوبه والاخر بحسب وجوده بخلاف ما لو حكم بكونه وجوديا فلا يلزم منه الا تقييد
واحد وهو التقييد بحسب الوجود فقط ومن البين ان كلما يكون اقل التقييد اولى من كثرته فيكون ذلك
مرجحا للحكم بكون القيد وجوديا وكون الواجب مطلقا وفيه ان قلة التقييد وكثرته انما تتحققان في صورة
تعدد القيد في صورة واتحاده في اخرى لا فيما لو كان هناك قيدان احدهما مستلزم لتقييد آخر والاخر
غير مستلزم ودار الامر بينهما فلا نعتد بمثل ذلك من دوران الامر بين قلة التقييد وكثرته ولعل في ما نحن فيه من
هذا القبيل فان كون القيد راجعا الى الوجوب مستلزم لرجوعه الى الوجود لا ان هناك قيدا آخر وجوديا
فافهم واما الرابع وهو ما لو تحقق هناك امر بشيء ولم يعلم ثبوت قيد له فوقع الشك في نفس وجود القيد
فتفصيل الكلام فيه انه يتصور على وجوه ثلثة احدها ان يعلم ان الوجوب غير مقيد بقيد ويشك في تحقق
القيد بالنسبة الى الوجود ثانيها عكس ذلك بان يعلم ان الوجود غير مقيد لكن يشك في تحقق القيد بالنسبة
الى الوجوب ثالثها ان لا يعلم شيء منهما بحيث يحتمل رجوعه الى شيء منهما في الجملة اما الاول فالكلام فيه تارة
يقع بالنسبة الى الاصول العملية واخرى بالنسبة الى الاصول اللفظية اما الاول فبما انه لما علم تحقق التكليف
بشيء وشك في تقييده بشيء يرجع الشك الى ثبوت شرط للمامور به فلا بد من الرجوع الى ما تقتضيه
الطريقة عند الشك في الاجزاء والشرائط فيرجع كل الى مذهبه من البراءة او الاحتياط انه
لا يخفى عليك ان الرجوع الى الاصول العملية انما هو فيما لو ثبت التكليف بدليل لبي او كان

الخطاب للفظ مجمل كما اشرنا اليه سابقا واما الثاني فبيانه ان الاصول اللفظية انما تجري فيما
لو كان الخطاب مبينا وكان هناك اطلاق لفظي كما في الامر المتعلق بالفاظ العبادات على القول بالاعم مثلا
مع فيتمسك باطلاق اللفظ في نفي ما شك في كونه قيدا وعلى هذا فلا يحكم بالاجمال والاختلاف فيه حتى من
السيد ره ويظهر من هذا انه يتوجه عليه سؤال الفرق بين ما لو كان الشك في القيد الوجوبي وما لو كان
في القيد الوجودي حيث حكم باجمال اللفظ في الاول وبيانه في الثاني مع انه لا ريب في البيان انه لا فرق
بينهما الا رجوع الاول الى الهيئة والثاني الى المادة وذلك لا يصلح فارقا فيما ذهب اليه واما الثالث
فالكلام فيه وهو ما لو علم ان الوجوب غير مقيد لكن شك في تحقق القيد بالنسبة الى الوجوب فالكلام فيه بحسب
الاصول العملية انه لابد من القول على الراي انه لو لم يمنع من ذلك مانع لو وقع الشك في تحقق التكليف وتحقيقه
ذلك في صيرورة المأمور به في حكم الواجب المقيد وقد يمنع من ذلك مانع فيلزم ترتب حكم الواجب المطلق
على المأمور به تارة وحكم الواجب المطلق والمقيد اخرى اما الاول فمثاله انهم اختلفوا في ان فاقد
الطهورين هل هو مكلف بالصلوة في تلك الحال ام لا فان القدرة على الطهور لم يجعلها الشارع مقدمة لوجوب
الصلوة وانما الشك في اعتبارها مقدمة لوجوبها فلو كان في اول الوقت قادرا الى آخره
فزالت القدرة عنده فعلى القول بجريان استصحاب التكليف السابق كما هو مذاق الاكثر من بنائهم على
المسامحة في مجراه يتوجه ايضا الامر بالصلوة ويلزمه الاتيان بها في حال عدم القدرة على الطهور بغير طهارة
وهو حكم المطلق واما الثاني فمثاله اذا كان المأمور به بدل مثال ذلك ان صلوة الجمعة في زمن حضور
الامام واجبة ونحن نعلم ان اذن الامام في الاتيان بها مما لم يعتبره الشارع قيدا في وجودها وانما الشك
في اعتباره قيدا في الوجوب فاذا خرج الامام المأذون من البلد لحاجة ولم يعين في البلد من يأم الناس
ويقيمها وقع الشك في وجوب الجمعة او بدلها الذي هو فرض الظهر والمفروض ان الامر بالصلوة متنجز
قطعا ولكن الشك انما هو في خصوص فرد منها فيرجع الشك الى المكلف به ولابد من الاحتياط ومقتضاه الاتيان
بالظهر والجمعة جميعا حتى يتحقق الخروج عن عهدة التكليف وهو ما ذكرناه من ترتب اثر المطلق بل في حال الاتيان
بالجمعة اثر كونه مطلقا والاتيان بالظهر اثر كونه مقيدا وهذا البيان انما هو على طريقة العلماء
ولنا فيه كلام نذكره في محله ان شاء الله تعالى واما بحسب الاصول اللفظية فيتمسك باطلاق اللفظ في نفي
القيد واما الثالث وهو ان لا يعلم شيء من عدم رجوع القيد الى الوجوب وعدم رجوعه الى الموجود فيحتمل
رجوعه الى شيء منهما فالكلام فيه هو الكلام فيما تقدم فالحكم بحسب الاصول العملية انما هو الرجوع الى البراءة الا
اذا لم يكن هناك مانع فيحكم على المأمور به بحكم الواجب المشروط وقد يتحقق من ذلك مانع فيحكم عليه بحكم
الواجب المطلق تارة وبحكم الواجب المطلق والمشروط اخرى كما فيما كان له بدل فيختلف الحال بحسب المقامات
كما عرفت في سابق هذا القسم واما بحسب الاصول اللفظية فيتمسك باطلاق اللفظ في نفي القيد كما عرفت
في القسم الثاني ايضا ويجري في هذا القسم ما في القسم السابق من حيث القول بالاجمال كما يجري في كل

بعلمه

لكشفه احتمال

لتحققه

مرق

سره في احتمال الوجوب المشروط وهو نظير الاول والثالث من الاقسام الاربعة والثاني من اقسام القسم
الرابع وكذا الثالث من اقسامه وهو ملحق به فقد تحصل من جميع ما ذكرنا ان افادة مطلق الفاظ الوجوب
من لفظ الوجوب وما تصرف منه والامر وما تصرف منه والجمل الخبرية المستعملة في الانشاء الوجوب المطلق
انما هو من باب الظهور المستند الى عدم ذكر القيد لا من باب الظهور الوضعي كما عليه الاكثر ولا من باب الانصراف
المستند الى الغلبة ومما ذكرنا يظهر الفرق بين ما اخترناه وبين القول بالظهور الوضعي في الفاظ الاثبات
والنفي فعلى القول بالوضع لا فرق بين الاثبات والنفي وعلى القول بالوضع لا فرق بين الاثبات والنفي
في رجوع كل منهما الى الوجوب المطلق اذ ليس الموضوع له عندهم الا ذلك بخلاف ما اخترناه اذ على تقدير
اطلاق اللفظ في الاثبات الى الوجوب المطلق من جهة عدم ذكر القيد بخلاف النفي فانه يتوجه الى جنس
الوجوب الشامل للمطلق والمقيد لكونه هو الموضوع له فمثال ذلك انه لو قال يجب عليك كذا تبادر منه الوجوب
المطلق ولو قال لا يجب عليك كذا افاد نفي الوجوب الشامل للقسمين وكذا الحال عند توجه النفي الى الجنس لا بد
ويتضح الحال فيها في المفاهيم فلو قال ان جاءك زيد فاكرمه فهم منه عدم وجوب الاكرام على تقدير عدم
المجيء فلا مرية انه وجوب للاكرام بعد المجيء مطلقا لحكم على ذكر القيد الا ان النفي المستفاد المتوجه الى
مضمونه المستفاد على حسب المفهوم يرفع جنس الوجوب الشامل للقسمين فتأمل هذا تمام المختار واما
على القول بالانصراف من باب الغلبة فلا بد من التفصيل اذ الغلبة لها قسمان احدهما الغلبة الموجبة لنادر
والاخر الغلبة الابتدائية الاخيرة لا يتفاوت فيه الحال من حيث عدم شمول مؤدى اللفظ بين الاثبات
والنفي واما الاول فيتوجه اليه النفي دون الاثبات وبهذا الوجه يظهر افتراق هذا القول عن المختار
وعن القول بالظهور الوضعي ثم ان ما ذكرنا انما هو حال الاطلاق بحسب اللفظ وقد يضاف الى ذلك
الاطلاق بحسب الحكمة ايضا ذكره الفاضل القمي في تعقيبه الواجب المطلق ويراد منه الاطلاق بالنظر
الى اللفظ وقد يضاف الى ذلك اقتضاء الحكمة ولعل ذلك ايضا والا لزم التكليف بالمحال وهذا
اخص من الاول انتهى وتوضيح ذلك ان الاطلاق قد يستند الى مجرد اللفظ بحكم فهم العرف وقد يستند
الى الحكمة ايضا وذلك بان يصدر اللفظ من الحكيم في وقت الحاجة مجردا عن القيد فيحكم بالاطلاق
لذلك لانه لو كان مقيدا كان اللازم عليه ذكر القيد لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة المستلزم
للاغراء بالجهل ثم انه قد يفترق الاطلاق بحسب الحكمة فيفهم اهل العرف منه الاطلاق من دون
اقتضاء الحكمة ذلك وذلك فيما لو صدر الخطاب حال وجود الشرط كما في قوله تعالى اذا نودي للصلوة
من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فانه صدر في حال وجود المعصوم فلا يلزم الحكيم ذكر
القيد لمكان وجود الشرط الرافع لتأخير البيان عن وقت الحاجة فلا يصح التمسك باطلاقه في رفع الشك
عن اشتراط صلوة الجمعة بوجود الامام فليس هناك اطلاق يقتضيه الحكمة مع ان اهل العرف يفهمون الاطلاق
من اللفظ فقد وجد الاطلاق بحسب اللفظ من دون الاطلاق بحسب الحكمة مع ان اهل العرف يفهمون الى

واعلم ان ما ذكرنا من التفصيل جار في مادة الوجوب ايضا فلا تغفل وانهم نفيهما عليه في فصوص ... منه عفي عنه

اقوم

بحث للفظ لا الاطلاق

هذا اشار بقوله والثاني اخص من الاول لانه لا يتحقق الثاني الا عند تحقق الاول وما ذكرنا من البيان
يؤيد مذهب الاكثر في قولهم ان المطلقات انما يحمل عليها من باب تحقق الاطلاق واعتباره في وضع اللفظ
خلافا لسلطان العلماء حيث ذهب الى ان المطلق موضوع للمعنى المهمل الصالح للاطلاق والتقييد وان
الحمل بالمطلقات انما هو بانضمام الحكمة وذلك لما عرفت من ان اهل العرف يفهمون الاطلاق من اللفظ
وان لم ينضم اليه الاطلاق بحيث الحكمة هذا كله انما هو بالنسبة الى الواجب المطلق والمشروط وقد تحرر ان الاصل
اصل في ما ذكرنا من التفصيل وهو كون الافادة مستفادا من صيغة الامر ومادة الوجوب وما تصرف منها عدا لفظ لو ان
للوجوب المطلق من باب عدم ذكر القيد وانت اذا اعطيت النظر حقه تمكنت من اجراء مثله بالنسبة الى
الوجوب العيني مقابل التخييري والعيني مقابل الكفائي والنفسي كذا بالنسبة الى الوجوب النفسي فان انفهام
كل منها من لفظ الوجوب او صيغة الامر انما هو من باب عدم ذكر القيد لان انفهام مقابل الاول من اللفظ
يحتاج الى ذكر عدل للمامور به ومقابل الثاني يحتاج الى ذكر عدل للمامور ومقابل الثالث يحتاج الى
التقييد بالتوصل الى شيء آخر هو المامور به بحسب الاصل الراجح كما ينقسم الواجب باعتبار المقدمات الى مطلق
ومشروط كذلك ينقسم باعتبار تعلق الخطاب به بالاصالة وعدم تعلقه كذلك الى اصلي وتبعي فالاصلي عبارة
عما تعلق به خطاب مستقل سواء كان واجبا نفسيا كالصلوة ام غيريا كالطهارة وقد نبه على كون الواجب الغيري
ايضا مما يتصف بكونه اصليا غير واحد منهم المدقق الشيرازي وسواء كان الخطاب لفظيا ام حكما عقليا
بالاستقلال وان كان استفادته بتبعية كما في القياس بطريق الاولى والتبعي عبارة عما استفيد وجوبه بتبعية
الخطاب بامر آخر مع كون المستفاد من توابع ذلك الامر وآثاره فيعتبر في الواجب التبعي امران احدهما ان يكون
استفادة حكمه بتبعية الخطاب بشيء آخر وثانيهما ان يكون هو من توابع ذلك الشيء وآثاره لا حكما مستقلا
في نفسه فالمفاهيم والالتزامات خارجة عن هذا القسم مندرجة تحت القسم الاول لا لاشتراط كون الدلالة
اللفظية مطابقية فوجوب المقدمة ان قلنا بدلالة لفظ الخطاب بذي المقدمة عليه بالاصل وان قلنا
بعدم دلالته عليه وانما هو حكم عقلي غير مستقل كان من قبيل التبعي فالواجب التبعي في الحقيقة عبارة
عما يحكم بوجوبه العقل حكما غير مستقل ومما ذكرنا علمت ان المدلول عليه بحكم العقل المستقل كقبح الظلم وحسن
الاحسان وما يحكم به على وجه الاولوية مما يدخل في القسم الاول مما ذكرناه من اعتبار الامرين في الواجب التبعي
هو الذي استفدناه من كلمات القوم وربما قيل ان الواجب الاصلي هو ما يستفاد من الخطاب بغير واسطة
والتبعي ما يستفاد منه بواسطة وح فيندرج المفاهيم والالتزامات والقياس بطريق الاولوية في التبعي ويخرج
عن الاصلي لكن ذلك مخالف لمصطلح القوم وتوضيح ذلك ان تبعية امر لامر يتصور على وجوه ثلثة احدها ان يلاحظ
التبعية بين نفس ذينك الامرين فيكون احدهما تابعا للآخر في الخارج مع عدم تبعية احدهما للآخر في الاستفادة
من الخطاب المتعلق به كالطهارة بالنسبة الى الصلوة ثانيها ان يكون احدهما تابعا للآخر في الاستفادة من الخطاب
المتعلق به مع عدم تحقق التبعية بين نفسهما كما في المحكوم به على وجه الاولوية ويوضح المقام ان الواردة في

قطع

قطع السابع المرتبة الثالثة ان يكون احدهما تابعا للآخر في الواقع ومن حيث الاستفادة من الخطاب المتعلق بهما
كوجوب المقدمة التابع لذي المقدمة من الجهتين المذكورتين ومرادهم بالواجب التبعي الذي يجعلونه قسيما هو هذا
القسم دون الاولين هذا وفي هداية المسترشدين ان الواجب الاصلي ما تعلق به الخطاب اصالة والواجب
التبعي ما يكون وجوبه لازما للخطاب تابعا له من غير ان يتعلق به الخطاب اصالة والظاهر ان اللوازم المقصودة
بالافادة في الخطاب بحسب فهم العرف كما في مفهوم الموافقة والمخالفة ودلالة الاقتضاء في حكم الخطابات
الاصلية لاندراجها في المدلول اللفظي وان لم يكن على سبيل المطابقة انتهى وهو قريب مما نقلناه
عن بعضهم ولازم كلامه ان يكون من الواجبات النفسية ما هو من قبيل الواجب التبعي حيث لم يقيد بكون
المستفاد من الخطاب تبعا تابعا في الواقع ويتحاشى كما ذكره انه تفطن لذلك فانه قال بعد ذلك
في طي كلام ان اجتماع الواجب النفسي مع التبعي غير ظاهر بعد استقراء الواجبات وقد يجعل من ذلك وجوب
الفرد بعد تعلق الامر بالطبيعة وفيه تامل انتهى وتوضيح ذلك ان الواجب التبعي وان كان عاما
يصدق على بعض افراد النفسي ايضا على ما بحسب المفهوم الا انه لم يوجد له مثال في الواجبات الشرعية و
قد جعل بعضهم من مثال التبعي النفسي وجوب الفرد بعد تعلق الامر بالطبيعة بناء على ما ذهب اليه
من كون الفرد مقدمة للاتيان بالطبيعة بناء على ما ذهب اليه من كون الفرد مقدمة للاتيان بالطبيعة
المامور بها كما يراه الفاضل القمي فيكون وجوب الفرد تبعيا من حيث استفادته من الامر بالطبيعة
مع ان وجوبه نفسي من جهة انه ليس امرا متميزا عن الطبيعة في الخارج وانما هو محصل لها لاتحاده بها
فيه فهو مطلوب في نفسه وفيه انا نمنع من كون الفرد مقدمة بعد تسليم القائل باتحاده معها في الخارج
اذ من البين انها لا بد وان تكون امرا متميزا عن ذي المقدمة حتى يصح ان يقال انه مقدمة للمامور به وتلك
مقدمة منه وح فلا يكون وجوب الفرد بعد الامر بالطبيعة مثالا لما نحن فيه والى ذلك اشار بقوله وفيه
تامل هذا وقد ذكر بعضهم لاجتماع الوجوب النفسي والتبعي مثالا آخر وهو ان الامر بالشيء اذا دل
على النهي عن اضداده بمعنى الترك كان دلالة الامر على النهي عن ترك المامور به تبعيا من كون وجوب
عدم الترك مستفادا من الامر بذلك الشيء وتابعا له في الانفهام مع انه واجب نفسي والفعل وجوب لاجل
الشرع وانما جعل المثال النهي عن الضد العام بالمعنى المذكور لان وجوب ترك الضد الخاص غيري قطعا
وفيه ايضا نظر لان حرمة الضد العام حتى بالمعنى المذكور ليس امرا وراء وجوب المامور به حتى يجعل
الاول تابعا للثاني فهو هو بعينه وقول المتوصل [illegible] وقوله الترك لصالحه عبارتان عن معنى واحد
لا تغاير بينهما الا في مجرد العبارة وعلى هذا فلا يتصور التبعية ثم ان [illegible] الاتيان بمثال
لما نحن فيه من اجتماع الواجب النفسي والتبعي وما ذكره بعضهم لم يطابق المقصود ولكن مثال ذلك
على فرض وقوع الاصطلاح على ما ذكره [illegible] ان جميع ما حكم به من باب القياس بطريق الاولوية
مما اجتمع فيه النفسي والتبعي بالمعنى الذي ذكره الا انه يجري عليه انه خلاف مصطلح القوم الخامس

ينقسم الواجب باعتبار مطلوبيته لذاته وعدمها الى نفسى وغيرى فالمراد بالواجب الغيرى هو ما وجب
الاتيان به لاجل الاتيان بشئ آخر والنفسى خلافه فهو ما وجب الاتيان به لا الاتيان بشئ آخر وانما قيدنا
بقولنا لاجل الاتيان ولم نقل لشئ آخر لئلا يرد النقض بان يجعل الواجب النفسى بالغير الغاية فان
وجوبه انما هو لاجل التقرب والتعبد بالاتيان به لا لشئ آخر الا ان التقرب ليس مما يأتى به المكلف وثانيهما ان ما امر به
الآمر ليستعد المامور لتوجيه تكليف من قبيل الواجب بالغير مثاله ما لو امر المتكلم غيره بالاقبال اليه حتى يامره
بعد ذلك بامر فان الامر بالاقبال واجب نفسى عندهم اذ لم يجب شئ حتى يامره بعد ذلك بامر فان الامر يجب
الاقبال لاجله فلو لم نقيد بقولنا لاجل الاتيان كان مثل ذلك داخلا فى الواجب الغيرى ثم ان ههنا امورا
الاول ان النسبة بين النفسى والغيرى هى التباين فلا يصدق على شئ من حيث كونه نفسيا انه غيرى وكذا العكس
وقد يجتمعان فى مورد من جهتين كالاسلام والغسل والوضوء على قول فان الواجب الاصلى يجتمع مع كل من الواجب
النفسى والغيرى فيكون النسبة بين الاصلى والنفسى عموما من وجه لاجتماعهما فى مثل الصلوة وصدق النفسى
دون الاصلى فى القياس بطريق اولى بناء على كونه واسطة بين الاصلى والتبعى واما بناء على دخوله
فى الاصلى فكل نفسى اصلى والعكس كليا اذ من الاصلى ما هو غيرى كالطهارة فيكون النسبة هى العموم والخصوص
مطلقا والنسبة بين الاصلى والغيرى هى العموم من وجه لاجتماعهما فى الطهارة وصدق الاصلى على الصلوة
دون الغيرى وصدق الغيرى على المقدمة اذا لم يتعلق بها خطاب بخصوصها دون الاصلى والنسبة بين التبعى و
الغيرى هى العموم والخصوص مطلقا اذ كل تبعى غيرى لا محالة ولا عكس كليا اذ الطهارة من قبيل الغيرى دون
التبعى والنسبة بين التبعى والنفسى هى التباين الثانى انه لا ريب فى ترتب الثواب والعقاب على النفسى والا
لزم خروج الواجب النفسى عن كونه واجبا نفسيا واما الغيرى فالكلام فى ترتب الثواب عليه مما سيجئ انشاء الله
فى محله واما ترتب العقاب على تركه ففيه اقوال احدها انه لا يترتب عليه فى نفسه عقاب مطلقا ثانيها
انه يترتب عليه العقاب كذلك مطلقا ثالثها التفصيل بين ما لو كان اصليا بان تعلق به خطاب بخصوصه وما
لو كان تبعيا بان لم يتعلق به ذلك ذهب اليه الفاضل القمى ره والحق هو القول الاول لان ما يتعلق به وتبل
الآمر انما هو الطلب المتعلق بالمامور به والحكم بترتب العقاب على تركه انما هى وظيفة العقل ولا ريب انه لا يحكم
بذلك عند ترك المقدمة الا من جهة ادائه الى ترك المامور به وهو ذو المقدمة وحكمه بترتب العقاب على تركه
فهو المقدمة من جهة كونه موجبا لتفويت ذى المقدمة ليس الا الحكم بترتب العقاب على ترك ذى المقدمة فلا
حكم بترتبه على تركها من حيث هى مضافا الى ان القول بترتب العقاب على نفس ترك المقدمة يلزمه القول
بترتب ما لا يتناهى من العقاب على ترك شئ من افراد المامور به لتحقق ترك مقدمات غير متناهية فى ضمنه
من جهة ترك المقدمة ومقدمة مقدمتها وهكذا ومثل ذلك مما يبعد الالتزام به من طريق الشرع
البعد مع انا لو قطعنا النظر عن حكم العقل واحلنا الامر الى العرف وجدنا ان المولى اذا امر عبده بالسقى مثلا
فتركه لا يعاقبه على ترك شئ من المقدمات وانما يعاقبه على ترك نفس المامور به فقط احتج القائل بترتب

امر آخر

مبدع

العقاب على تركها مطلقا بانها واجبة والآيات والروايات فيها الوعيد على ترك الواجب فوق حد الاحصاء
والجواب ان العقاب لا بد وان يكون على حد وجوب الواجب فوجوب المقدمة لما كان لاجل الغير فالعقاب على
تركها لا بد وان يكون من جهة ادائه الى ترك الغير وليس ذلك الا ترتب العقاب على ترك ذى المقدمة
واين هو من ترتب العقاب على نفس ترك المقدمة كما هو مقتضى مقالته واما القول بالتفصيل كما هو مختار
الفاضل القمى ره فهو فى غاية الضعف لانه ناظر الى ان المقدمة لما تعلق بها الخطاب اللفظى كان ذلك كاشفا
عن كونها مقصودة بها عند الآمر فيترتب العقاب على تركها وانت خبير بان نفس وجوب المقدمة لما لم يكن له
صلاحية ترتب العقاب على تركه فتعلق الخطاب اللفظى به لا يجعله اهلا لذلك ضرورة ان ترتب العقاب
وعدمه مما يدور مدار صلاحية المدلول لذلك ولا يدور مدار تعلق الخطاب اللفظى اذ هو ليس منشأ لذلك
الاثر ونظير ذلك ان اصل البراءة مما يقدم عليه الادلة بأسرها من جهة عدم صلاحيته لمعاوضة شئ منها
مع انه مما نطق به الكتاب والسنة فتعلق الخطاب اللفظى به لا يورثه قوة المعاوضة للادلة الاجتهادية حيث
لم يكن فى نفس المدلول عليه تلك القوة الثالث ان الوجوب ظاهر فى النفسى دون الغيرى وذلك الظهور
على حد ما سبق من كونه من باب عدم ذكر القيد لا من باب الانصراف ولا من باب الظهور الوضعى هذا فى مادة
الوجوب واما فى صيغته كصيغة افعل وما فى حكمها فالكلام يقع من وجهين الاول من باب الاصول العملية
فنقول ان دوران الامر بين الوجوب النفسى والغيرى يتصور على وجوه ثلثة احدها ان يعلم ان ذلك المامور
به واجب غيرى لكن لا يعلم انه مع ذلك واجب نفسى ام لا كغسل الجنابة مثلا ثانيها عكس ذلك بان يعلم
انه واجب نفسى لكن لا يعلم انه واجب غيرى ايضا ام لا كغسل مس الميت مثلا ثالثها ان يعلم انه واجب
ولا يعلم شئ من الخصوصيتين اما الاول فهو مورد لاصل البراءة قولا واحدا لانه لما علم كونه غيريا فتحقق
كونه شرطا او جزء لواجب آخر فيلزم الاتيان به عند وجوب الاتيان به وانما الشك فى تحقق التكليف
به بنفسه حتى يلزم الاتيان به عند عدم لزوم الاتيان بذى المقدمة ومن البين ان البناء انما هو على البراءة
حيث يرجع الشك الى التكليف واما الثانى فيرجع فيه الى قاعدة البراءة والاشتغال فمن ذهب عند
الشك فى الاجزاء والشرائط الى القول بالبراءة يتمسك فى نفى الوجوب الغيرى باصالتها ومن اختار
الاحتياط هناك لزمه التمسك بقاعدة الاشتغال فى اثبات الوجوب الغيرى فيكون محل الشك نفسيا
وغيريا واما الثالث فالبناء فيه على الحكم بالوجوب الغيرى على القول بالاحتياط عند الشك فى الاجزاء
والشرائط وذلك لان قاعدة الاشتغال تنهض باثبات وجوبه للغير بان يكون جزء او شرطا له واصل
البراءة ينفى وجوبه النفسى فيثبت كونه واجبا غيريا وربما يقال ان اللازم فى المقام هو الاحتياط على
القول بالبراءة ايضا وذلك لان البراءة من خصوص الوجوب النفسى يعارضها البراءة من خصوص الوجوب
الغيرى والمفروض انا نعلم اجمالا بثبوت احدهما اصلا فاذا تعارضت البراءتان بقى المقام خاليا
عن اصل البراءة فلا بد من الرجوع الى قاعدة الاشتغال بالجزء او الشرط اذ لا يبقى بعد انتفاء اصل البراءة

القائل

بالمبادرة ح

سو قاعدة الاشتغال والزم ذلك كون المشكوك فيه واجبا غيريا بمعنى جريان حكمه عليه والتحقيق خلافه
وذلك لان ما ذكر مبني على القول باعتبار العلم الاجمالي مطلقا والذي نختاره ان العلم الاجمالي لا يعتبر
الا اذا تضمن الخطاب التفصيلي حتى يلزم من مخالفة العلم الاجمالي مخالفته كما في الانائين المشتبهين فان ترك التجنب
عنهما يستلزم مخالفة الامر بالاجتناب عن النجاسة وما نحن فيه ليس من ذلك القبيل لعدم خطاب تفصيلي يتبين
يلزم من مخالفة العلم الاجمالي مخالفته فيرجع [illegible] الى الموارد ونفي ما اشتمل منها على امر زائد على
الاخر باصل البراءة فيترتب عليه حكم الاخر وان لم يثبت هو بنفسه بالاصل وهي الطريقة في المعمول
بها ما لم يؤد العمل بها الى مخالفة العلم التفصيلي فيبنى على العمل بالاحتياط مثاله في ذلك لو شككنا في كون
غسل مس الميت مثلا واجبا نفسيا او غيريا بان يكون وجوبه لاجل الصلوة مثلا فلازم
الوجوب النفسي كونه واجبا وان لم يدخل وقت الصلوة غاية الامر كونه واجبا موسعا ما لم يتبين ان الواجب
تضيق بظن الموت فاذا تحقق ظن الموت قبل دخول وقت الصلوة فان كان واجبا نفسيا كان اللازم تعين
الاتيان به ح فندفعه باصل البراءة ولازم الوجوب الغيري لزوم الاتيان به عند تعين الاتيان بالصلوة
فندفعه باصل البراءة ويترتب عليه حكم الواجب النفسي كما يترتب عليه في الصورة السابقة حكم الواجب الغيري
واما اذا اجتمع الامران بان دخل وقت الصلوة وتحقق ظن الموت فلا بد من الرجوع الى قاعدة الاحتياط اذ
لو كان واجبا غيريا فقد تحقق مقتضى الاتيان به وهو حضور وقت الصلوة ولو كان واجبا نفسيا فكذلك
لتحقق ظن الموت فلو لم يات به ح لزم مخالفة العلم التفصيلي بتعين الاتيان به ثم ان ذلك اذا لم يكن ما
يحتمل كون المشكوك فيه واجبا لاجله ثابتا بالخطاب اللفظي والا اتجه نفي الوجوب الغيري باطلاق اللفظ
ويثبت بذلك كونه واجبا نفسيا لان الاطلاقات اللفظية مما يثبت اللوازم والملزومات وليس على حد الاصول التي
لا يثبت بها ذلك الثاني من باب الاصول اللفظية [illegible] ما ذهب اليه بعضهم من ظهور الامر في الوجوب النفسي
ظهورا وضعيا بحيث لو استعمل في الغيري كان مجازا ثانيها ظهوره في الواجب الغيري اما بحيث لو استعمل
في النفسي لم يكن مجازا كما قد استظهر بعضهم من المحقق والشهيد الثاني رحمهما الله ثم او بحيث لو استعمل
كان مجازا كما استفاده بعضهم من الشهيد ثالثها الحكم بالاجمال والتوقف فيرجع الى الاصول [illegible]
على [illegible] وانما ذكرناه على سبيل الاجمال رابعها ظهوره في النفسي من باب عدم ذكر القيد وهو المختار [illegible]
في نظائره فليس ظهوره فيه من باب الوضع ولا من باب الانصراف المستند الى الغلبة وانما هو من جهة احتياج
الغيري الى التقييد مثل الصلوة لو كان واجبا لامر آخر كان اللازم تقييد الامر به بقوله لكذا فيكون عند عدم
التقييد به ظاهرا في الوجوب النفسي [illegible] الهداية الظهور في النفسي [illegible] ان ذلك هو المنساق
عرفا من الاطلاق فان ظاهر الامر بشيء ان يكون ذلك الشيء هو المطلوب عند الامر حتى يقوم دليل على خلافه
كما يشهد به ملاحظة الاستعمالات فذلك هو المتبع الا ان يظهر من المقام كون الطلب المتعلق به من جهة حصول
مطلوب آخر بحيث يترجح ذلك على الظهور المذكور او يساويه فيحكم بمقتضى الثاني في الاول ويتوقف بينهما على الثاني

انتهى

انتهى واورد عليه بعض من تأخر بان ما ذكره من ظهور الطلب في كون المطلوب مطلوبا لنفسه في حيز المنع ثم نظر
ما ذكره في نفي كون الامر لمجرد التوطين والابتلاء ونفي التورية والتقية ونحو ذلك بحكم الاصل
وبيان ذلك ان الامر في المقامات المذكورة يستعمل في الطلب الصوري فهو وان استعمل في معناه الحقيقي الذي
هو الطلب خلافا للفاضل القمي في قوله بعدم استعمال الطلب انما استعمل في مجرد التوطين فيكون مجازا
وذلك لان التوطين مثلا من جملة فوائد الامر وثمراته المترتبة عليه لا انما استعمل فيه اللفظ والمستعمل فيه انما هو الطلب
لكن لما كان المأمور به ح ليس مطلوبا وانما الداعي الى صدور الخطاب امر خارج عن مدلول اللفظ فمتى شك
في تحقق الداعي الخارج الى صدور الامر توجه نفيه بالاصل ومثل هذا الاصل مما لا [illegible] فيما نحن بصدده من كون
الامر ظاهرا في النفسي ضرورة ان المأمور به الغيري مطلوب ايضا غاية الامر ان المقتضي لطلبه انما هو التوصل
الغرض الداعي الى صدور الامر انما هو كون المأمور به مطلوبا ولم يقع فيه شك حتى يتوجه نفي الاصل عدم تحقق
داع خارجي وانت خبير بما فيه اما اولا فلان كلام صاحب الهداية لا يأبى عن كون الظهور من جهة عدم التقييد
بل يمكن دعوى ظهوره فيه كما يشهد به ملاحظة قوله حتى يقوم دليل على خلافه وقوله الا ان يظهر من المقام
كون الطلب المتعلق به من جهة حصول مطلوب آخر فان ذلك بمنزلة ان يقول حتى يكون تقييد والا ان
يظهر من المقام التقييد وثانيا ان الوجوب الغيري ايضا يجري فيه الاصل اذا شك في وجود شيء آخر يكون
طلبه نفسيا يجب لاجله الواجب الذي شك في كونه غيريا بمعنى انه ينفي وجود ذلك الغير بالاصل كما انه عند
الشك في سوق الكلام لافادة مؤداه او لداع آخر كالتوطين مثلا يجري الاصل في نفي ذلك الداعي الآخر
والفرق بين مقام التوطين والوجوب الغيري وان تحقق بكون الطلب في الاول صوريا بخلاف الثاني الا
ان هذا المقدار من الفرق لا يجدي في نفي جريان الاصل لانه بعد تحقق الطلب يكون الحال على وجهين احدهما
يكون الداعي الى ذلك الطلب الحقيقي كون متعلقه مطلوبا لنفسه كما في الواجب النفسي حتى لا يكون هناك شيء آخر و
ثانيهما ان يكون الداعي الى ذلك الطلب الحقيقي كون متعلقه مطلوبا لامر آخر كما في الواجب الغيري فاذا شك
في وجود ذلك الامر الآخر فالاصل ينفيه فتدبر جدا لعلك تطلع ثم ان ظهور الامر في الواجب الغيري لغلبة استعمال
فيه الامر به اذ الواجبات النفسية في جنب الواجبات الغيرية مما لا يكاد يعتد بوجودها وزاد من قال بكونه مجازا
في الواجب النفسي انه يلحقه بواسطة الغلبة حكم الحقيقة العرفية وذلك يستلزم كونه مجازا في النفسي بحسب
العرف لو استعمل فيه والجواب ان غلبة الواجبات الغيرية وان كانت مسلمة الا ان غلبة استعمال الامر في
الوجوب الغيري مما يوجب [illegible] ممنوع لثبوت كثير منها بتبعية الخطاب بما هو واجب لاجله او بالجمل الخبرية وعدم
غلبة الوجود لا يوجب الانصراف على المختار الا اذا استلزمت غلبة الاستعمال فيؤول الامر الى الاعتبار بغلبة الاستعمال
ايضا ولو سلمنا تحقق الغلبة في الاستعمال فلا نسلم بلوغها مبلغا يوجب صرف اللفظ فيحكم بالاجمال والتوقف
والرجوع الى الاصول وذلك مما لا ينبغي ظهوره في الوجوب الغيري وبما ذكرنا ظهر سقوط دعوى صيرورته حقيقة
عرفية في الوجوب الغيري فتلخص من جميع ذلك ان الامر ظاهر في الوجوب النفسي لعدم ذكر القيد ثم ربما

يسرى الى الذهن انه لو علم من الخارج كون شي واجبا غيريا ووجد الامر به عاريا عن القيد متاذلك
موجبا لصرف الامر عن ظاهره الذي هو الوجوب النفسي الى الغيري بان يقال ان الامر قد استعمل في الوجوب
الغيري لكن مقتضى التحقيق على ما ذكرنا من كون عدم ذكر القيد موجبا لظهور الامر في النفسي هو انه يحمل الامر في
ان الامر قد استعمل في الوجوب الغيري لكن على ظاهره وان المامور به مما اجتمع فيه الوجوب النفسي والغيري
باعتبارين ثم ان في المقام صورة اخرى وهي انه صورة اخرى وهي انه اذا دار الامر بين الوجوب الغيري
والندب النفسي فهل يحكم بالاول او بالثاني وجهان منشاؤهما التمسك باصالة الحقيقة ومقتضاها ترجيح
الوجوب الغيري وشيوع استعمال الامر في الندب ومقتضاه ترجيح جانب الندب وبعبارة اخرى قد دار الامر بين
التقييد والمجاز والتقييد وان كان من شانه التقديم على المجاز والا ان الحكم بكونه واجبا للغير الا ان المجاز بالمرة
قوة من جهة شيوعه وان لم يبلغ حد المجاز المشهور فيرجح لذلك الحكم بترجيح المجاز عليه كما في استعمال الامر في الندب
الرابع انه هل يعتبر في تحقق الواجب الغيري اوفي الامتثال به قصد كونه للغير او يعتبر في تحقق ترتب الغير الذي
هو ذو المقدمة ام لا كلام هنا في موارد احدها انه هل يعتبر في تحقق الواجب الغيري الى تحقق الامتثال بعنوان
كونه واجبا الاتيان به بقصد كونه واجبا للغير بحيث لو لم ينو كونه واجبا للغير بحيث لو لم ينو كونه
واجبا للغير لم يقع ذلك الواجب الغيري في الخارج ولم يكن الواقع عنوانا آخر فالقصد المذكور محقق
لوقوع عنوان الواجب الغيري في الخارج مثلا المشي الذي هو واجب لاجل الحج لو اتى به المكلف لا بعنوان كونه
واجبا لاجله بل من غير قصد او لاجل التجارة مثلا فهل يتحقق الواجب في الخارج ام لا ثانيها انه بعد
عدم اعتبار قصد كونه للغير في تحقق اصل العنوان هل يعتبر في تحقق الامتثال به الامتثال ان كان من
قبيل التعبديات كالوضوء والغسل في استحقاق الثواب لو كان لمجرد التوصل به الى الغير كالمشي بالنسبة الى الحج
بحيث لو لم يات به بقصد كونه للغير لم يحصل الامتثال الامر في الاول ولا استحقاق الثواب في الثاني
لو اتى به بنية التقرب به او قلنا بتحقق نفس الواجب في الخارج ثالثها انه هل يعتبر في تحقق الواجب
الغيري ترتب ما هو مقدمة له عليه بحيث لو اتى بالمقدمة ولم يات بذي المقدمة لم يتحقق المقدمة التي
هي واجبة للغير في الخارج اما الاول فالتحقيق فيه انه لا يعقل كون نية كونه للغير محققة لعنوان الواجب
الغيري في الخارج لان ذلك فرع كون الامر قد اعتبر كونه واجبا لاجل واجب نفسي في الامر المقدمي
المستفاد من الخطاب المتعلق بذي المقدمة والا كان عنوان الواجب هو ما تجرد عن ذلك الاعتبار
واعتبار كونه واجبا لاجل الغير في نفس ذلك الامر مما هو محال لان وجوب ذلك الشي لاجل الواجب النفسي
من آثار الامر بالواجب النفسي الموقوف على ذلك الشي وادراج الاثر المترتب على الخطاب في نفس الخطاب
مستلزم لتقدم الشي على نفسه لان الاثر موقوف على الخطاب وادراجه فيه يستلزم توقف الخطاب عليه وما
نحن فيه نظير ما تقدم في مسالة الصحيح والاعم من ان الصحة عبارة عن موافقة الامر فهي موقوفة على تحقق الامر
والمامور به فلا يمكن اخذها في عنوان المامور به قبل تحقق الامر بل لا ان تعتبر على وجه الشانية ومجرد

منه

عليه

تعلق

الصلاحية وان شئت كشف القناع عن وجه المرام فعليك باستنطاق الخطاب المتعلق بالحج على حذو ما تقدم
من التقرير لينقح ما ذكرنا من التقرير وذلك لانه يكون محصل الامر بالمشي المستفاد من الخطاب المتعلق بالحج
طلب المشي المتصف بالوجوب لاجل الامر بالحج الواجب فكان الشارع قال في ضمن قوله حج تعالى المشي
او حيلا المشي الواجب لاجل الحج الواجب ومن البين ان وجوب المشي للحج اللازم لوجوب الحج انما هو من الاثار
المترتبة على قوله حج اذ المفروض عدم صدور خطاب قبل ذلك متعلق بالحج ولا بعد مثل التي هي الشي
وذلك ما ذكرناه من المحال ثم لو فرض تعلق خطاب آخر بالمشي بعد الامر بالحج بان يقول اوجبت المشي الواجب
لاجل الحج الواجب لم يلزم في هذا المحال ما ذكر من المحال لاستفادة الوجوب الغيري قبل هذا الخطاب
من الامر بالحج ولكنا نتكلم على التقرير السابق لا على هذا التقرير وكذا لو فرض ان الامر المتعلق بالمشي
ورد معلقا عليه بعنوان كونه امرا او امر فاعتبر الموضوع المشي الحج ثم علق الوجوب به على طريق الصحة الشانية
المعتبرة في موضوع العبادات فانه لا كلام فيه وما ذكرناه مما لا اشكال فيه لان ما ذكرنا انه مستلزم للمحال انما هو اعتبار
الوجوب الغيري على وجه الفعلية هذا ونحن انما قررنا هذا المقال على ما قرره بعض مشايخنا وانت خبير
بما فيه اما اولا فلان وجوب ذلك الواجب الغيري انما يحصل من الخطاب بالواجب النفسي الذي هو مقدمة له
لكون ذلك من آثار الخطاب بالاول كما عرفته فلا يبقى حاجة الى ادراج الخطاب بايجاب الواجب الغيري
في مفهوم الخطاب بتلك المقدمة واما ثانيا فلان مقتضى ما ذكره من الاستحالة في صورة عدم تعلق خطاب
مستقل بالمقدمة وعدم الاستحالة في صورة تعلق خطاب مستقل بها هو التفصيل بين قسمي المقدمة بلزوم قصد
الغيرية فيما لو تعلق بها خطاب مستقل وعدم لزومه بل عدم معقوليته فيما لو لم يتعلق بها خطاب مستقل لانه
حصل منه الحكم بلزوم قصد الغيرية وعدم معقوليته اعتبار الغيرية في الخطاب بذي المقدمة والفرض معقوليته
في غيره من غير تفصيل فيلزم فالحق انه لا يلزم في تحقق الغيري قصد الغيرية لكن لا لما ذكره من الوجه بل لان الغيرية
من السبب في عدم لزوم قصد عنوانه لعدم مقصوديته وانه يحصل كيف ما اتفق فتدبر واما الثاني ففيه
وجهان مبناهما ان الواجب النفسي المترتب على الواجب الغيري هل هو من فوائد ذلك الواجب الغيري المترتبة
عليه ام هو مما يعتبر في موضوعه بمعنى انه اخذ في عنوانه التوصل اليه فان قلنا بالاول كان اللازم عدم
اعتبار كونه واجبا للغير في الامتثال بالواجب الغيري لكن الظاهر ان ذلك مما اعتبر في عنوانه بمعنى ان
مطلوب الشارع هو المشي الذي هو مقدمة للحج مثلا فيلزم اعتبار قصد كونه المقدمة لذي المقدمة
في تحقق الاطاعة والامتثال اذ من المسلم عند الفقهاء انه يشترط في الاتيان بالعبادة قصد ما به احدها تتميز
القربة والاخر قصد العنوان فصلوة الظهر مثلا يلزم فيها نية عنوان كونها فرض الظهر فلو صلى اربع
ركعات لا بذلك العنوان بل بعنوان انها صلوة متقربا لم تجز عن فرض الظهر ~~فلو صلى اربع ركعات~~
وههنا لما فرض كون التوصل الى ذلك الغير معتبرا في عنوان الواجب الغيري وموضوعه لم يكن من قصده
في حصول الاطاعة فلو لم ينو ذلك فان كان الواجب الغيري من قبيل التوصليات لم يترتب على فعله ثواب

بتقدم

وان كان من قبيل التعبديات لم يقع صحيحا اصلا لما عرفت من اشتراط القربة في تحققها بقصد عنوان الصلوة وتكثرها
~~بين هذا القسم والقسم السابق في كون قصد الغيرية معتبرا فيهما وغير معتبر في الثاني بل غير معقول بعنوان~~
~~وجه الامر بالطاعة انما يتحقق بعد الامر بذلك الشيء فيصح فيه اعتبار كونه للغير من حيث انه فلا يتحقق~~
~~الامر بذلك الغير استتبع وجوبه مقدمته ولكل من الحكمين مذكورين في المقامين~~ ثم اعلم انه يترتب على هذا القسم
انا حيث ما قلنا فيه باعتبار قصد الفعل للغير تفرع عليه عدم جواز الوضوء قبل دخول وقت الفريضة
لمن عليه فوائت بنية الوجوب اذ لم يكن بقصد الاتيان بها وذلك لانه ما لم يقصد الاتيان بها لم يتحقق
الاتيان بها بالوضوء للغير فلم يتحقق امتثال الامر فيبطل لو اتى به بنية الوجوب بل يبطل لو فعله بنية
الندب ايضا بناء على ما ذكره الشهيد الثاني ره وغيره من ان الوضوء عنوان واحد لا يجتمع فيه صفتان
فان كان في ذمة المكلف واجب مشروط به كان واجبا فقط ولم يكن من المندوب في شيء وان لم يكن
في ذمته ذلك كان مندوبا فقط ولا ريب في تحقق الواجب المذكور في حق من عليه فوائت فيكون الوضوء
بالنسبة اليه واجبا فقط ولا يصح كونه مندوبا فلو فعله بنية الندب والحال هذه كان آتيا بما لم يؤمر
به على وجه فيبطل بلا مناص لمن اتصف بالوصف المذكور الا ان يقصد القضاء فيتوضأ لاجله بنية
الوجوب او ينتظر دخول وقت الفريضة فيتوضأ لاجلها بنية الوجوب ايضا والسر فيما ذكر من عدم
جواز اجتماع وصفين متضادين في الوضوء كونه طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة من حيث هي عدم
اجتماع وصفين متضادين فيها كالواحد الشخصي ما لم يعرضها قيود مكثرة للموضوع وبعد تسليم ما ذكر من المقدمات
من كون قصد الغيرية لازما في تحقق الطاعة بالواجب الغيري وكون الوضوء واجبا للغير في الشق المفروض
وكونه طبيعة واحدة لا تصلح للاتصاف بصفتين متضادتين لا بد من الحكم بعدم جواز التوضؤ بنية
الندب ايضا في الصورة المفروضة ونحن قد سلمنا ما غير الاخيرة فقد علم وجهه مما تقدم واما
الاخيرة فيدل عليها امور الاول اطلاق الامر به فلم يقع في الخطاب الشرعي الامر بوضوء الطواف او بوضوء
الصلوة او بوضوء الزيارة ونحو ذلك كما وقع الامر بغسل الجنابة وغسل الحيض وغسل مس الميت
بتقييد الغسل واضافته الدال على كون كل من المقيدات طبيعة غير الاخرى وانما وقع الامر بالوضوء
مطلقا فدل ذلك على كونه طبيعة واحدة واما مثل قوله تعالى واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم
وايديكم الاية فانما هو في مقام الاشارة الى السبب الداعي للاتيان به وما يتوقف عليه وجوده ويجوز
ان يكون للطبيعة الواحدة اسباب مختلفة وامور متعددة متوقفة عليها الثاني كون المندوب منه
مجزيا عن الواجب منه لو توضأ قبل الوقت لمجرد الكون على الطهارة مثلا صح ان يأتي بالصلوة الواجبة
بعد الوقت بذلك الوضوء ومن المسلم عند الفقهاء رضوان الله عليهم ان المندوب لا يجزي عن الواجب
فلو ليس اجزاء مندوبه عن واجبه الا لكونه طبيعة واحدة وقد حصلت الثالث انه لو لم يكن طبيعة واحدة
كان التداخل فيه رخصة على ما استفادوا ذلك بالنسبة الى الغسل من قوله اجزأك غسل واحد عن الجميع

مع ان التداخل فيه ليس على حد التداخل في الغسل فهو عزيمة فلو توضأ للطواف مثلا حرم عليه التوضؤ للصلوة
ما لم ينتقض الا ان يأتي به بعنوان التجديد الذي هو غير رافع للحدث بحكم استحالة تحصيل الحاصل فيكون التداخل
~~فيه عزيمة فلو توضأ للطواف مثلا حرم عليه التوضؤ للصلوة ما لم ينتقض الا ان يأتي به بعنوان التجديد الذي هو~~
~~غير رافع للحدث بحكم استحالة تحصيل الحاصل فيكون التداخل فيه عزيمة~~ مضافا الى الوجهين السابقين بعد
كونه طبيعة واحدة وقد عرفت انها لا تتصف بوصفين متضادين ولازم ذلك ما عرفت من عدم الاتيان
على وجه الندب ايضا في الفرض المذكور ولكن المشهور عكس ذلك من دون منع فيه كما ذكره
المصنف طاب ثراه والاكثر بان قالوا ان الوضوء في نفسه محبوب عند الشارع مطلوب لذاته فلا حسن في نفسه في
النفي الواقع بين الوجوب والندب انما هو باعتبار فصليهما فان فصل الاول المنع من الترك وفصل الثاني
هو جواز الترك فاذا ارتفع فصل الندب بطرو الوجوب لا محالة باعتبار فصله لم يرتفع اصل المحبوبية
لعدم منافاة الوجوب لها بل استلزامه اياها ولا شك ان تعلق الامر الندبي انما هو باعتبار جنسه
الذي هو المحبوبية لا باعتبار فصله الذي هو جواز الترك فمناط تحقق الطاعة لم يرتفع وعلى هذا فلو اتى
في الفرض المذكور بنية كونه محبوبا صح وساغ الاشتغال بعد ذلك بما شاء من المندوبات او الواجبات
المتوقفة على الوضوء هذا هو الكلام في ثمرة القسم الثاني واما ثمرة القسم الاول فهي على ما استفاده بعض
مشايخنا من ظواهر كلمات صاحب المنظومة تظهر فيما لو وجب عليه الدخول في ملك الغير بغير اذنه لانقاذ
غريق يتوقف عليه فدخل لا بقصد الانقاذ ثم بدا له ذلك فانقذه وان قلنا بان قصد كون الواجب الغيري
لاجل الغير معتبر في تحقق عنوان الواجب في الخارج كان دخوله في ذلك المكان حراما واقعيا محضا اذ
لم يتحقق واجب في الواقع مع كون الدخول حراما لكونه تصرفا في ملك الغير بغير اذنه وان قلنا بان ذلك غير
معتبر في تحقق عنوانه في الخارج كان الدخول واجبا في الواقع لكنه فعل حراما من جهة التجري حيث اتى بما
هو حرام عليه بحسب اعتقاده وان كان واجبا في الواقع ثم انه اورد عليه بان المثال المذكور مما لا ينطبق
على ما هو محل الكلام فانا وان قلنا بان تحقق عنوان الواجب الغيري في الخارج منوط بقصد كونه
لاجل الغير لكن نقول هنا بالفعل كونه بقصد الغير لا من جهة كونه واجبا غيريا فاذ اخذ في الخطاب
كونه واجبا لاجل الغير وان لم يعتبر ذلك بل لان التصرف في ملك الغير محرم عقلا ونقلا والذي خرج من
تحت حكمه انما هو الدخول بقصد الانقاذ لا غير فيبقى الدخول لا بقصده تحت حكم الحرمة الشاملة للفعل
والنقل فيكون حراما واقعيا محضا وتوضيح ذلك ان من الافعال ما للقصد مدخل في تحقق عنوانه فهو يتحقق
لم ذلك كالانحناء المحقق للركوع مثلا فانه لو فعله بقصد قتل شيء من الحيوانات او تناول شيء من الارض
لم يتحقق بذلك الركوع ولا يوجب الابطال لو كان مدافعا بركوع آخر في الركعة نظرا الى زيادة الركن بخلاف
ما لو انحنى بقصد الركوع لعدان ركع فانه يصير ركوعا فيوجب زيادة الركن الموجبة لابطال الصلوة و
كلطم اليتيم فانه بقصد التأديب محبوب وبقصد الايذاء محظور وان ترتب عليه الادب بعد ذلك فكذا الدخول

في ملك الغير بغير اذنه فانه بقصد الانقاذ محبوب وبغيره محظور وليس ذلك من قبيل ما اصلناه من كون الخطاب
قد تعلق بايجاب الواجب لما هو واجب وانما هو من قبيل ايجاب فعل لفعل آخر وبهذا يظهر ان القول بتعلق الامر بالخروج
في مثله بتوسط مكان مغصوب على القول بكون المكلف مامورا بالخروج غير منهي عنه كما هو المختار هناك انما هو
متعلق بالخروج بقصد وتحصيل التخلص من الكون في مكان مغصوب والا فلا امر بل هو منهي عنه واما
الثالث وهو انه هل يعتبر في تحقق الواجب الغيري ترتب ما هو مقدمة له عليه بحيث لو اتى بالمقدمة ولم يات
بذي المقدمة لم يتحقق عنوان الواجب في الخارج فالاكثر على عدم اعتباره في ذلك وانفرد صاحب الفصول باعتباره
قائلا بانه ان لم يات بذي المقدمة بعد الاتيان بها تبين ان المقدمة لم تكن اتيانا بالواجب ولا تحقق ذلك في
الخارج ثم انه قد تفطن لشيء وهو ان ظاهر ما ذكره من اعتبار ترتب ذي المقدمة على المقدمة في اتصافها
بالوجوب في الخارج انما هو كون وجوب الواجب الغيري مشروطا بحصول الغير في الخارج بعده فيكون ترتب
ذي المقدمة شرطا في وجوب المقدمة لا وجودها فدفعه بان الواجب ليس نفس الفعل مطلقا حتى يكون
ترتب ذي المقدمة الموجودة على اتصافها بالوجوب بل الواجب هو المقدمة المعنونة بكونها موصلة الى
ذي المقدمة ولا ريب انها معنونة بالعنوان المذكور لا تتحقق في الخارج الا بترتب ذي المقدمة عليها
فهو شرط في الوجود دون الوجوب كيف والمفروض ان ذا المقدمة واجب مطلق فيجب المقدمة بالفعل
لان وجوب المقدمة تابع لوجوب ذي المقدمة واثر من آثاره فاذا اتصف بالوجوب بالفعل فلا بد وان
تتصف بصفته فلا يعقل كونه مقدمة واجبا مشروطا واحتج لما ذكره ببطلان نفي الوقوف على
من يفطن لبرهان وجوب المقدمة مما كان مما يحكم به العقل على سبيل الاستلزام ولم يكن مما يتفق
فيه النقل فاذا راجعنا العقل وجدناه لا يحكم بوجوب مجرد الفعل وان لم يكن موصلا فلا يحكم
بوجوب ما هو موصل فلا يبعد مخالفة القوم فيما تعود المسائل العقلية وتوضيح ذلك ان الفعل الذي
هو واجب غيري يتصور فيه بحسب احتمال العقل امور ثلاثة احدها ان يكون الواجب هو نفس الفعل
مع قطع النظر عن كونه موصلا الى ذي المقدمة او غير موصل ثانيها ان يكون الواجب هو الفعل معنونا بكونه
موصلا ثالثها ان يكون هو الفعل معنونا بكونه غير موصل والقول بالاخير مما هو ضروري البطلان والاول
مما يابى عنه العقل فيتعين الوسط وهو المطلوب ويظهر الثمرة في النذر فلو نذر ان يعطي من اتى
بواجب درهما فعلى القول بعدم اعتبار ترتب ذي المقدمة في اتصاف الواجب الغيري بالوجوب
يجوز ان يعطيه من اتى بمقدمة غير موصلة وعلى ما ذهب اليه صاحب الفصول لا يجوز وكذا في اخذ الاجرة بناء
على عدم جواز اخذها على شيء من الواجبات النفسية او الغيرية فعلى مذهب القوم لا يجوز اخذها على
الاتيان بمقدمة غير موصلة وعلى مذهبه يجوز وقد ذكر بعض ثمرات الاول ان من نذر ان يغتسل
غسل الزيارة فاغتسل ثم بدا له فلم يزر او منعه مانع منها لم تبرأ ذمته على مذهبه وذلك لان
مطلوبية الغسل انما هي للغير اعني الزيارة وعلى تقدير عدم حصولها ينكشف عدم المطلوبية فلا يقع

المنذور

وان لم يوصل

المنذور وهذا بخلاف ما ذهب اليه غيره من كون المتصف بالوجوب مثلا هو مطلق المقدمة عرضها
فتبرء ذمته من جهة اتيانه بالغسل الثاني انه لو نذر ان يصلي ركعتين غير الوتر انعقد نذره لو
لاشتراط الوحدة ووجب عليه من باب المقدمة ان ياتي بالركعتين الاخريين لعدم الركعتين الا بمجموعهما فاذا
اتى بالركعتين ثم بدا له قطع الصلوة فقطعها او فاجاءه بعض القواطع لم تبرأ ذمته على ما ذهب اليه
وذلك لان مطلوبية الركعتين انما هي للغير اعني المجموع وعلى تقدير عدم حصوله ينكشف عدم المطلوبية
فلا يقع المنذور بخلاف ما ذهب اليه غيره من عدم اعتبار كون المقدمة موصلة فتبرء ذمته بالركعتين
الواحدة فان كل واحدة من الركعتين مقدمة لحصول المجموع وقد تحققت المقدمة بناء على عدم شرط
الايصال فيها وانما قيد بكونه قد اعتبر الركعتين الواحدة لا بشرط لانه لو اعتبرها بشرط الوحدة لم ينعقد
النذر لعدم وجود ركعة واحدة مستقلة في الشرع غير الوتر والمفروض ان المنذور غيره كما انه
لو اعتبر كون الركعتين الواحدة هي الوتر تحقق ولم يعتبر ضم ركعتين اخريين اليها الثالثة عدم اجتماع
الوجوب والتحريم بناء على ما ذهب اليه فيما لو كان هناك واجبان احدهما مضيق والآخر موسع
واراد المكلف الاتيان بالثاني مع ترك الاول على ما هو محل النزاع في مسئلة اقتضاء الامر بالشيء
النهي عن ضده كازالة النجاسة التي هي من قبيل الواجب الفوري والصلوة عند سعة الوقت وتفصيل
الكلام انه اورد على المقام اشكالان احدهما ان الازالة واجبة وتركها حرام وفعل الصلوة موقوف
على ترك الازالة فهو مقدمة لها على ما هو مذهب الاكثر من كون ترك احد الضدين مقدمة لفعل الآخر
ومن المسلم عند الفقهاء ان مقدمة الواجب اذا انحصرت في المحرم سقط التكليف بذي المقدمة كما لو
انحصر الاناء او الماء في المغصوب او في اناء من الذهب ونحو ذلك فيسقط الامر بالوضوء وينتقل الفرض
الى التيمم وما نحن فيه كذلك لانحصار طريق الاتيان بالصلوة في ترك الازالة وهو محرم ولازم
ذلك سقوط الامر بالصلوة وثانيهما انه يجتمع في الواحد الشخصي الذي هو الصلوة وصفان متضادان
احدهما الوجوب والآخر الحرمة وبطلانه ظاهر على مذهب اما الاول فلان المفروض كونها مامورا بها غاية
الامر انها موسعة واما الثاني فلان المفروض ان الازالة واجبة فورا وترك الصلوة مقدمة لها
فيكون واجبا من تلك الجهة فيكون فعل الصلوة حراما لانه تفويت للواجب محرم وذلك ما ذكرنا
من اللازم وقد تفصى صاحب الفصول عن الاشكال الاول بما حكينا عنه في الاصل الاول انه تفصى عن الثاني
بان ما يجب بوجوب ذي المقدمة انما هي المقدمة الموصلة دون غيرها فترك الصلوة لم يترتب عليه ازالة
النجاسة الواجبة دون غيره واذا لم يترتب عليه لم يكن واجبا فجاز ان يكون حراما فلا تؤثر في كون
الصلوة محرمة لان حرمتها كان بواسطة وجوب تركها وقد انتفى ومع ذلك كون ترك الصلوة موصلا
الى فعل الازالة فلا الصلوة في تلك الحال حتى تكون محرمة والمائز بين الموصل وغيره انما هو المكلف
فقد ظهر انه ما ذهب اليه في المقام هذا هو الذي يتعلق بكلامه وبيان مرامه وفيه انظار لا تخفى على

ذوي الانظار الموهمة ونحن نتعرض لها في طي المباحث الآتية فالتعرض للثمرات التي ذكرها ما هي
مما يترتب على ما ذكره على فرض تسليم ... اما الاولى فهي مما لا اساس له بالمقام وذلك لان
ناذر غسل الزيارة انه كان مقصوده نذر الغسل الذي يترتب عليه الزيارة بان يكون الاتيان بالزيارة
قيدا فيه بحيث يكون هو ايضا داخلا في متعلق النذر كما هو ظاهر لفظ نذر غسل الزيارة ثم يكون المنذور
هو الغسل والزيارة جميعا ولا يبرء ذمته بمجرد الاغتسال لا على مذهبه من اعتبار ترتب ذي المقدمة ولا
على مذهب غيره من عدم اعتباره ذلك لان مقتضى النذر لزوم الاتيان بتمام المنذور وان كان مقصوده
نذر الغسل وحده من دون اعتبار دخول الزيارة في متعلق النذر لم يلزم الاتيان بالزيارة على مذهبه
ولا على مذهب غيره فنذر الغسل على كل من التقديرين مما لا يتفاوت فيه الحال بحسب القولين واما الثانية
وهي مسئلة نذر الركعة فهي ايضا مما لا ارتباط لها بالمقام لان المفروض من نذر ركعة غير الوتر لا بشرط الانضمام

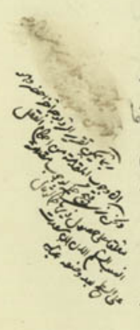
لذم

نفس الوتر كان هو المتعين ولو قيد بشرط الوحدة كان النذر فاسدا بحيث نذرها لا بشرط تحقق لها
فردان احدهما مشروع وهو ركعة انضم اليها اخرى والاخر غير مشروع وهو الركعة المنفردة غير الوتر
وقد تقرر في علم الفقه ان متعلق النذر اذا كان مطلقا يوجد في ضمن فردين احدهما مشروع والاخر
غير مشروع تعين الاتيان بما هو المشروع وح فلا تفاوت في هذا الحكم القول باعتبار ترتب ذي المقدمة
عليها في وجوبها وعدم القول به اذ لا وجود في الشرع للركعة المنفردة فلا تكون هي من قبيل سائر المقدمات
التي يتفاوت فيها الحال بكونها امرا مستقلا يترتب عليه المقدمة مرة ودونها اخرى فلا محيص عن بطلان
الركعة المنفردة على كل من القولين واما الثالثة فهي مما لا يترتب على المقام نعم بعد تمامية المبنى وهو ما ذهب
اليه من كون الواجب هو خصوص المقدمة التي يترتب عليها ذو المقدمة وهي بعد تمامية المبنى واضح على الاشكال
الذي تقدم الاشارة اليه وربما يقال ان هذه الثمرة ايضا مما لا اساس له بالمقام وذلك لان الاشتباه
بين المقدمة الموصلة وغيرها انما يتحقق في جانب الوجود فعند تحقق الشيء يحكم مثلا تتحقق المقدمة الموصلة
وعند تحقق مجرد ذلك تتحقق المقدمة الغير الموصلة واما في جانب العدم فينتفي مطلق المقدمة وذلك
يستلزم انتفاء الموصلة وغيرها فترك الصلوة الذي فرض مقدمة للازالة اذا ترك فقد ترك مطلق ترك
الصلوة المستلزم لترك الصلوة الموصل وترك ترك الصلوة عبارة عن الاتيان بها وبذلك تسري الحرمة الى
الصلوة فيعود الاشكال من اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد شخصي بحاله ولا يخفى عليك ما فيه فان ترك
الصلوة لو كان باقيا على اطلاقه وان كان تركه عبارة عن فعل الصلوة وعينه لكن ترك الصلوة مقيدا بكونه
موصلا ليس تركه عين الصلوة وذلك لان ترك الصلوة الموصل الى الازالة يتحقق بمجرد عدم ارادة الازالة

ترك

وهو قد يقترن بفعل الصلوة وقد لا يقترن فان ترك الترك المقيد قد يتحقق بترك القيد الذي هو
الايصال وقد يتحقق بترك ترك الصلوة فيقترن بفعل الصلوة فترك الصلوة مقيدا بقيد الايصال
كما هو مفروض كلامه هو المحرم والصلوة من مقارناته الاتفاقية ولا دليل على لزوم اتفاق المتلازمين

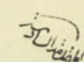
بحسب



بحسب الاتفاق في الحكم فلا مانع من كون احدهما واجبا وكون الاخر مباحا وبذلك يرتفع احتمال وصفين
متضادين في واحد شخصي الثاني في التعرض لحقيقة المطلوب فنقول ان للمقدمة جهتين احديهما
ارتباطها بذي المقدمة من جهة الوجود بمعنى وجوده عند وجودها والثانية ارتباطها به من جهة الانتفاء
بمعنى انتفائه عند انتفائها ولا بد من تحقيق ان مناط وجوب المقدمة هل هي الجهة الاولى ام الثانية
فالحق هو الثاني لما تقدم الاشارة اليه من ان وجوب المقدمة ليس مما يناط بالشرع او بالعرف وانما
هو حكم عقلي ونحن اذا راجعنا العقل وجدنا ان مناط حكمه بوجوب المقدمة ووجودها ليس هو مقارنتها
في الوجود والا لكان اللازم حكمه بوجوب احد المتلازمين في الوجود الخارجي عند وجوب الاخر مع انه يمتنع
من كون احدهما واجبا والاخر مباحا وان منع بعضهم خصوص اتصاف احدهما بالوجوب واتصاف الاخر
بالتحريم وكان اللازم حكمه بوجوب احد معلولي علة عند وجوب الاخر وكان اللازم ايضا وقوع
الحكم بوجوب الشرط عند وجوب المشروط اذ لا يلزم من وجوده وجود المشروط واللوازم باسرها ممنوع فدل
ذلك على ان مناط حكم العقل ليس هو الارتباط في الوجود بل مناط حكمه انما هو كون المقدمة بحيث لو
انتفت انتفى ذو المقدمة فهو باعتبار هذه الجهة يحكم بوجوب الاتيان بها لئلا يلزم من تفويتها تفويته
وانت اذا تطرقت في ذلك بعين الاعتبار لم تجد عليه اثر غبار وح نقول ان كلام صاحب الفصول لا يخلو
بحسب الاحتمال عن وجوه احدها ان يكون مقصوده اثبات الوجوب للمقدمة الموصلة الى ذيها بالفعل
بحيث يلزم من وجودها وجوده بالفعل وقد عرفت قضية ذلك انه يقول بخصوص وجوب المقدمة
بما اذا كانت هي العلة التامة او الجزء الاخير منها ولا يقول بوجوب الشرط وحده مثلا مع انه ممن يقول بوجوب
المقدمة مطلقا وليس من مذهبه التفصيل فذلك خلاف ما ذهب اليه ثانيها ان يكون مراده اثبات الوجوب
للمقدمات التي من شانها الايصال ويخبر عليه ح ان الفعلية والشانية متطابقتان فيحصل الوجوب للعلة
التامة او الجزء الاخير منها فيكون الحال في هذا الوجه مثله فيما تقدم ثالثها ان يكون مقصوده اثبات الوجوب
لما له مدخل في وجود ذي المقدمة من السبب والشرط وغيرهما ويرد عليه ان هذا مما ذهب اليه القوم فلم يكن
قد اتى بما لم يتفطنوا له رابعها ان يكون مراده اثبات الوجوب للمقدمة التي يترتب عليها ذو المقدمة وهو بعيد
عنه كما يظهر من مجامع كلامه بل هو صريح في ذلك ويرد عليه اولا ان كون المقدمة بحيث يترتب
عليها ذو المقدمة وصف اعتباري يحصل لها بعد وجوده فجعل الواجب هو المقدمة المترتب عليها ذو
المقدمة مما لا وجه له لانا اذا راجعنا العقل وجدنا ان مناط حكمه بوجوبها ليس هو ذلك الوصف المتاخر
عن وجود ذي المقدمة وانما المناط في حكمه بالوجوب هو ذاتها من حيث هي التي يتحقق بها ذو المقدمة

مما

فالحكم بايجادها لئلا يفوت الواجب بفواتها الثاني ان كون المقدمة بحيث يترتب عليها ذو المقدمة
وصف انتزاعي لها قد انتزعه العقل منها ومن الواجب الواقع بعدها من حيث توقف وجوده عليها وطلب
الامر الانتزاعي ليس الا عبارة عن طلب المنشا منه اذ هو ليس امرا مستقلا يتعلق به الطلب بنفسه فالامر بالمقدمة

التي يترتب عليها ذو المقدمة عبثا عن الامر بها وبايقاع ذي المقدمة بعدها فلا يفيد تقييد الى اطلاق
وجوب المقدمة الثالث انه بعد تسليم كون الواجب هي المقدمة المقيدة بترتب ذي المقدمة عليها
يلزم الحكم بوجوب ذات المقدمة وذلك لان ترتبه عليها انما يحصل بعد حصولها وحصول الواجب بعدها فوجوده
كون الافعال تدريجية الحصول السابق ان وجوب المقيد يستلزم وجوب المطلق لتوقفه عليه فتحقق المقدمة
المترتب عليها ذو المقدمة انما يحصل بعد تحقق المقدمة وذي المقدمة فيكون حصول ذاتها مقدمة لذلك
الواجب فيجب ولا محيص له عن الالتزام به فيكون الالتزام بوجوب ذات المقدمة على هذا الوجه اشبه شيء
بالاكل من القفا فان قلت قد تقرر في محله ان لحوق كل قيد بالمطلق يجعله حصة متميزة عن الحصة الحاصلة
من لحوق غير ذلك القيد به فالحصة الحاصلة للطبيعة بانضمام قيد غير الحصة الحاصلة من عدم لحوقه
وطلب حصة خاصة انما يستلزم طلب ما وجد من الطبيعة في ضمنها دون مطلق الطبيعة ومن ثم وجوب المقدمة
المترتب عليها ذو المقدمة انما يستلزم وجوب ما وجد من طبيعة المقدمة في ضمن هذا المقيد ولا يلزم
من ذلك وجوب مطلق المقدمة حتى لو لم يوجد في ضمن المقيد المذكور فبعد تسليم كون الواجب هي المقدمة
المقيدة بترتب ذي المقدمة كيف يمكن الزام صاحب الفصول بوجوب ذات المقدمة مطلقا قلت ما ذكر
في السؤال مما لا يقابل بالانكار ولكنه مختص بما اذا كان القيد مما ينكره ويخصص به الطبيعة وليس
ذلك الا فيما كان القيد من الامور المتاصلة كما في قولك اعتق رقبة مؤمنة فان تقييدها بذلك يجعل
مورد التقييد حصة غير الكافرة واما اذا كان مما لا ينكر الموضوع ولا يخصص به الطبيعة بان كان من
الامور الاعتبارية كترتب ذي المقدمة على المقدمة فلا يأتي فيه ذلك ولا تتشبث بذيل المقال فلاحظ
السير بالنسبة الى خصوص شيء من الامكنة الخاصة الواقعة في طريق مكة زادها الله شرفا وعزا فان قطع
ذلك المقدار المخصوص من المسافة مقدمة للحج لكنه غير موصل ما لم يتصل به السير من ذلك المكان الى
مكة ثم انه اذا تجاوز ذلك المكان وسار حتى وصل الى مكة اتصف في ذلك السير المنتهي الى ذلك المكان الخاص
بوقوع ذي المقدمة بعده ولكنه هل تغير عما كان عليه اولا وصار حصة غير الاولى فانظر هل تجد من نفسك
من العقل بذلك فوقوع ذي المقدمة عقيب المقدمة وصف انتزاعي لها وليس مما يفيد فيها التعدد

والاختلاف وبعد القول بوجوب الحصة المترتب عليها ذو المقدمة وانكار وجوب ذات المقدمة يؤول
الامر الى القول بوجوبه وعدم وجوبها لان هذا المقدمة هو ما انتزع منه الوصف المذكور لا غير السادس
ينقسم الواجب باعتبار قصد التقرب والامتثال الى تعبدي وتوصلي فالاول هو ما كان الداعي الى صدور
طلبه من الآمر هو ان يقصد المامور التقرب به والامتثال والثاني خلافه وانما قلنا ان الداعي
الى الطلب هو ذلك دون ان يكون ذلك احترازا عما توهمه بعضهم من كون قصد الامتثال قيدا للمامور به
لان التقييد في ضمن الامر يستدعي كون المامور به في نفسه صالحا للوقوع على وجه ذلك التقييد وعدمه
لولا ذلك الامر كما لو قال صل الى القبلة فانه لولا هذا الامر بخصوصه كانت الصلوة صالحة للوقوع مع

الاتيان

الاتيان بها الى جهة القبلة وغيرها ومثل هذا لا يجري في قصد التقرب والامتثال فانه لا يتصور
القول بان الآمر بالصلوة الصالحة للوقوع على وجه الامتثال وعدمه على وجه التقييد بكون الاتيان بها
للامتثال ضرورة ان الامتثال من جملة فوائد الخطاب وما يترتب عليه بعد وجوده فلا يمكن اعتباره
في ضمنه والا لزم تقدم الشيء على نفسه ويظهر اثر الفرق بين اعتباره قيدا واعتباره غاية في مقامين
احدهما في مجرى الاصول العملية فانه بناء على اعتباره قيدا لو شك في كون الشيء تعبديا او توصليا
بعد ثبوت وجوبه كان من قبيل الشك في الاجزاء والشرائط الذي يرجع فيه الى البراءة او الاشتغال
على الخلاف القولين وعلى اعتباره غاية يرجع الشك الى طريق الطاعة والمعول عليه هناك قاعدة الاشتغال
عند بعض من قال بالبراءة في المقام الاول وسيجيء الكلام فيه انشاء الله تعالى عن قريب وثانيهما في التمسك باطلاق
اللفظ حيث شك في كون شيء واجبا تعبديا او توصليا لنفي اعتبار قصد القربة حتى يكون من قبيل التوصلي
فانه يتم على ذلك القول كما وقع من صاحب الفصول ره فيما تقدم من انه لو شرع قيدا لخلاف ما اخترناه اذ عليه
لا يتم تقييد باطلاق اللفظ لعدم كونه من قبيل القيد عندنا نعم لنا طريق آخر غير اطلاق اللفظ في
اثبات كون الواجب توصليا حيث شك في التردد بين التعبدي والتوصلي وهو ان الظاهر من الطلب كون الداعي
خارجا عن نفس الفعل كما في الاوامر الابتلائية لكون في المسلم وراء المتمسك بنفس الاطلاق ومما يدل على
كونه ليس قيدا ان الفقهاء لم يعدوه شرطا وانما ذكروا انه غاية للفعل ولو اطلق عليه الشرط فانما هو
باعتبار كونه شرطا للامتثال لا لنفس العبادة ثم ان النسبة بين التعبدي والتوصلي عموم
من وجه وكذا بين كل منهما وبين المطلق والمشروط والنفسي والغيري والاصلي عموم من وجه بحسب الصدق
وكذا بين التعبدي والتبعي كما ذكروا الطهارة لمس كتابة القرآن او الصلوة حيث لا يتمكن من الطهارة وجب
بتبعية الامر بما ابتدره التيمم وهو واجب تعبدي وذلك عند من لا عبرة بالسنخ الا من قول الغسل على شيء من
الجهة التي صدق عليها التبعي باعتبارها فان صدق التبعي انما يكون باعتبار استفادته من الخطاب بشيء
آخر وهو من حيث كونه مستفادا لشيء آخر لا يتصور ان يكون تعبديا ويمكن المناقشة في اجتماع الواجب
النفسي والغيري على شيء ايضا لكن يتجه دفعها بانه لا مانع في كونه عبادة مقدمة لعبادة اخرى ولا يجب
لاجلها لجواز تعلق الخطاب بالمقدمة الخاصة لكونه مستتبعا لترتب الثواب والعقاب عليها ح ثم لا يخفى
عليك انه ليس من لوازم الواجب التوصلي عدم اعتبار المباشرة لامر المامور بنفسه بل يكون منه
ما يعتبر فيه ذلك كاداء الدين وغسل الثوب كما ان الواجب التعبدي ايضا كذلك فمنه ما لا يعتبر فيه
المباشرة كالزكوة فيصح فيها التوكيل الشرعي بدفعها الى المستحق ومنه ما يعتبر فيه ذلك كالصلوة
وغيرها وبهذا اظهر سقوط ما ذكره بعض افاضل المعاصرين من كونه يسقط بفعل الغير فانه ان اراد ان ذلك
من خواصه ولوازمه ففيه ما عرفت وان اراد ان منه ما يسقط بفعل الغير فالواجب
التعبدي ايضا كذلك لما عرفت من مثال الزكوة وغيرها ومنه الكلام في سقوطها بالمحرم وبالاتيان

من الخطاب ح

كالمضاجعة مع الزوجة وقد يكون منه ما لا يعتبر فيه ذلك ح

به من غير قصد فانا وان لم نجد ما يصح النقض عليهما الا انهما ليسا من قبيل اللوازم فالمنافاة فالفرق
بين التعبدي والتوصلي هو ما ذكرنا من كون الداعي الى الطلب في الاول هو الامتثال على الثاني
تنبيه اذا ورد امر شك في كونه تعبديا ام توصليا فهنا مقامات للنظر احدها بحسب الاصول
العملية وثانيها بحسب الاصول اللفظية وثالثها بحسب القواعد الشرعية اما الاول فتفصيل القول فيه
ان مقتضى استصحاب الامر الى ان يثبت السقوط وقاعدة الاشتغال انما هو عدم تحقق الامتثال
اذا اتى به من دون قصد التقرب ولازم ذلك جريان حكم التعبد على ذلك الواجب وحينئذ ان
الشك اذا رجع الى طريق الاطاعة لم يمكن التمسك باصل البراءة هناك وحينئذ يتحقق التكليف وكون كيفيته
موكولة الى العقل ولذلك قال بالاشتغال هنا بعض من يقول بالبراءة عند الشك في الاجزاء والشرائط
كصاحب الطهارات كما يظهر من كلامه في كيفية تكبيرة الاحرام واورد عليه المولى المحقق البهبهاني على ما حكاه
بعض مشايخنا وان لم اقف عليه بان ذلك ينافي ما صرح به من القول بالبراءة في الشك في الاجزاء و
الشرائط الا ان المنافاة لكون الشك هناك في ثبوت الشرط والجزء بخلاف هنا فان مرجع
الشك فيه هو كيفية الاطاعة بعد ثبوت اصل التكليف فلا بد من الاخذ بالمتيقن الذي يقطع معه و
لكن التحقيق ان المرجع في خصوص المقام هو البراءة وذلك لان الشك في كيفية الاطاعة وطريقها يتصور
على وجهين احدهما ان يكون تلك الكيفية بحيث يستقل العقل بها من دون حاجة الى بيان الشارع بحيث لو وقع
منه البيان كان تاكيدا لحكم العقل كاعتبار العلم في التكاليف فيلزم العمل بمقتضى قاعدة الاشتغال
حتى يثبت الترخيص من قبل الشارع في العمل بالظن وثانيهما ان يكون مما يتوقف على بيان الشارع بحيث
لو عوتب بالترك وسعه الجواب بعدم وقوع البيان من الآمر وكان معذورا في الترك بان لم يكن
هناك قدر متيقن ازيد من القدر المتيقن الثابت في الاجزاء والشرائط كالقدر المتيقن الواضح الذي
عرفته من فعل الشك بالنسبة الى الاقل في ابتنائه على البراءة وما نحن فيه من هذا القبيل اذ لو لم يبين الشارع
ان الواجب مما اعتبر التقرب بعضه لم يكن لنا اليه سبيل ومجرد وجود القدر المتيقن الذي ليس واضحا
في نظر العقل لا يكفي في الحكم بالاحتياط اذ كان اللازم الحكم به في الاجزاء والشرائط فالمدار على حكم العقل
بالاحتياط وهو لا يحكم الا فيما ذكرنا وهو ما لا يتوقف على بيان الآمر ولذلك نقول بالاحتياط في الشبهة المحصورة
فتلخص مما ذكرنا ان المعول في خصوص المقام انما هو اصل البراءة فيجري على الواجب حكم التوصلي واما
الثاني فتوضيحه ان الظاهر من حال الآمر ان متعلق الامر هو المطلوب والداعي الى طلبه ليس امرا
خارجا عنه كالتقرب في التعبديات فان الصلاة مثلا من حيث هي مع قطع النظر عن التقرب ليست مطلوبة
بل هي خالية عن ذلك مما يكاد يلحق بالمحكمات فالداعي الى طلبها انما هو قصد التقرب بها والامتثال
باتيانها وهذا بخلاف الواجب التوصلي فان المطلوب فيه نفس الفعل كاداء الدين والختان ونحوهما
هذا المعنى فيما لو لم يكن وجوب ذلك الواجب للتوصل الى اجل الغير ظاهر واما فيما لو كان وجوبه لاجل الغير كما

اذا كان مقدمة لواجب آخر فان ارادة كان منشأ لتعلق الوجوب به هو ذلك الغير الا انه بعد تعلق
الوجوب به صار بنفسه متعلق الطلب لا باعتبار ما يتضمنه هو كما في التعبديات فانها انما يتعلق بها الطلب باعتبار ما تضمنته من التقرب الداعي الى الطلب
بل هو المطلوب في الحقيقة منها لكونه روح العبادة وما به قوامها وان شئت عبرت عن ذلك بان
للطلب في القسم المذكور اعتبارين احدهما اعتباره من حيث كونه ناشئا عن تعبير ذي المقدمة و
الآخر اعتباره من حيث تعلقه بنفس الفعل مع قطع النظر عن كون الطلب به ناشئا من الامر بذي المقدمة فجعلها
نشأ المطلوبية بالنسبة اليه من امر آخر فهو بنفسه مطلوب لا لمعنى في ضمنه وبالجملة الظاهر من حال
الآمر كون نفس المأمور به مطلوبا لا لاعتبار امر آخر في ضمنه كالذي كان منشأ الامر المتعلق به
ومثل هذا الظهور وان لم يكن من الاصول اللفظية عند التدقيق لعدم كونه من قبيل ظهور اللفظ
وانما هو من قبيل ظهور حال المتكلم لكنه لما كان متعلقا باللفظ عد من قبيل الاصول اللفظية لا محالة
في نظر اهل العرف فهو نظير ظهور حال المخبر في افادته فائدة الخبر وهو مضمونه فيبنى عليه الى ان يحصل
شك في ان المراد به افادة فائدة الخبر او لازمها واما الثالث فتنقيح المرام فيه ان جماعة من الفقهاء
رضوان الله عليهم بنوا على ان الاصل في الواجب ان يكون تعبديا حتى يثبت بغيره وبين كونه توصليا و
استدلوا عليه بعمومات الكتاب والسنة فمنها ما تمسك به بعض المتاخرين من قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم وجه الدلالة انه سبحانه امر بالاطاعة وليست الاطاعة عين الاتيان بالمامور به على انه
مامور به وليس ذلك الا الاتيان به بقصد التقرب والامتثال فيكون هذا هو الحال في كل ما يحتمل فيه
ذلك فيكون ذلك هو الاصل في الاوامر الشرعية الا ما خرج بالدليل واجاب عنه بعض مشايخنا بان معنى
الاطاعة ليس الا الاتيان بالمامور به وعدم تركه وتحققه في ذلك باختلاف الواجب فهو في التوصلي ليس الا
مجرد الاتيان به وفي التعبدي الاتيان به بعنوان كونه مامورا به وبقصد التقرب فلا يفيد ان الاصل في
الواجب ان يكون تعبديا والتحقيق ان معنى الاطاعة بحسب الحقيقة ليس الا ما ذكره المستدل من كونه هو الاتيان
بالمامور به بعنوان انه مامور به لكن لا محيص عن الالتزام بكون المراد بها في الآية مجرد الاتيان به وعدم
تركه على وجه المجاز بقرينة تعلق الامر بالاطاعة باولي الامر ايضا وكذا تعليقه باولي الامر ضرورة انه لا اعتبار
في اطاعتهم والطاعة بهم قصد التقرب اليهم فيما امروا به وكذا قصد التقرب اليهم والتعبد لهم فيما امروا به فذلك
قرينة على التجوز المذكور والاولى التعبير بنظم الكلام وذلك مما لا يرتضيه اولوا الاحلام سيما في كلام العزيز
العلام ومنها قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة
وذلك دين القيمة وجه الدلالة انه تعالى جعل العبادة غاية الامر وحصرها فيها وليست العبادة الا الاتيان
بالمامور به على وجه التقرب والامتثال فقوله تعالى مخلصين حال مؤكدة لكون الاخلاص ماخوذا في معنى العبادة
فيكون الحاصل والله العالم انهم ما امروا الا لاجل التقرب والاخلاص فيه والداعي لتوجيه الاوامر اليهم من قبله تعالى
فيكون الاصل في كل ما تعلق به الامر هو وجوب الاتيان به بقصد التقرب الا ما اخرجه الدليل وفيه اولا ان ذلك

بالعبادة

قال العلامة في التذكرة [illegible] انما يتحقق [illegible] الاخلاص [illegible]

ثم لو كان المراد ما نحن فيه هو الاتيان بالمأمور به على وجه التقرب وكان اللام للغاية وقد صرح غير واحد
من المفسرين بان المراد بها توحيده تعالى وعدم الشرك به بمعنى اتخاذه معبودا دون غيره من الاصنام والمعبودين
لغيره وصرح الشيخ الرضي رحمه الله كما حكاه عنه بعض المحققين بان اللام زائدة في مثل قوله تعالى انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت فتكون العبادة هي المأمور بها لا غاية للامر ويصير المعنى وما امروا الا بالتوحيد
وح فلا تدل على ما هو المقصود من كون التقرب غاية للامر حتى يثبت الاصل في الواجب كونه تعبديا
ويدل على كون اللام زائدة لا للغاية عطف قوله تعالى ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة على قوله ليعبدوا
ضرورة كونهما مأمورا بهما لا غايتين للامر فقد اشار سبحانه الى المطلوب منهما وهو الركن الاقوم من اصول الدين
وهو التوحيد وما هو المقصود الاعظم من فروعه وهما الصلوة والزكوة وثانيا انا لو اغمضنا عن ذلك
الاية وسلمنا كون اللام للغاية قلنا انها اشارة الى ما ذكره جماعة من المحققين من ان التكاليف السمعية
الطاف في الواجبات العقلية فان العقل لما حكم بوجوب شكر المنعم والانقياد لكل ما امر به فيه وجوب
الشكر والتوسل كان الاوامر الصادرة عنه تعالى [illegible] مقربة الى ما حكم
العقل بلطفه ثم اراد انهم ما امروا بالاوامر الصادرة عنه تعالى لغاية عبادة المنعم الحقيقي والاحتمال بما
يكون في بعض الاستدلال وبعد اعماد ما ذكرنا هذا الايراد تبعا لبعض من تأخر وانت خبير بانه لا يرد لا
يطلق على لفظ الاية لما عرفت من ان العبادة قد اخذ فيها التقرب [illegible] المراد وقوع التعبد فيها
بالاخلاص الذي هو عبارة عن خصوص التقرب الى الله واين ذلك من كون المأمور به مقربا الى الواجب
العقلي ثم لو كان التقرب المأخوذ في العبادة غير قصد كونه الى الله واريد به التقرب مطلقا الى اي شيء كان
لكان لفظ الاية يطلق على الواجبات الشرعية باعتبار كونها مقربة الى الواجبات العقلية الا ان يقال ان المعنى
وما امروا بالواجبات السمعية الا ليعبدوا الله بالواجبات العقلية مخلصين فيعتبر قصد التقرب في الواجبات
العقلية ولا يفيد اعتبار قصدها في الواجبات السمعية فلا تدل على كون الاصل في الواجبات الشرعية هو التعبد
وثالثا ان غاية ما افاده الاستدلال المذكور بتقريب كون اللام للغاية انما هو كون قصد التقرب واجبا
عند الشارع وذلك يحصل بكونه التقرب واجبا مستقلا كما ذهب اليه السيد المرتضى في الوصلي [illegible] كانت
الصلوة صحيحة عنده الا انه [illegible] ما هو الواجب الذي هو قصد التقرب وح فلا تفيد
الاية كون المأمور به منوطا بذلك القصد كما هو الشأن في الواجبات التعبدية حتى يكون الاصل في كل
ما [illegible] الاتيان بقصد الامتثال بحيث لو لم يتحقق منه ذلك لم يكن آتيا بالمأمور به هذا ولكنا ذكرنا هذا
الايراد ايضا تبعا لبعض من تأخر وانت خبير بانه لا يرد لان وجوب الاقتران بقصد القربة من خواص التعبدي
والتعبدي في التوصلي اصلا لا على وجه الاستقلال ولا على وجه التقييد للمأمور به والاية تفيد بافادة وجوب
هذه القربة الذي هو خاصة الواجب التعبدي غاية ما في الباب انه بعد ذلك يبقى الشك في كونه واجبا مستقلا
او قيدا للمأمور به على ما هو المتنازع بين السيد رحمه الله وغيره فلا بد لتحصيل ذلك النزاع من الرجوع الى الدليل

اعلام

المنعم

حينئذ مانعا بانه لا يكون
تلك الاوامر مقربة
الى ما حكم به العقل

خارج

خارج وهو غير مناف للتمسك بالاية فيما نحن بصدده ورابعا انه لو كان اللام للغاية يلزم خروج اكثر الواجبات
عن تحت حكم الاية ضرورة ان اكثرها من قبيل التوصليات ومن البين ان تخصيص الاكثر قبيح فلا بد اما من ارتكاب
التقييد بان يقال وما امروا بالواجبات التعبدية الا ليعبدوا الله او الالتزام بان المراد بالاوامر بعض الفضلاء
فيكون الحاصل ان الداعي الى طلب مرتبة الفضيلة انما هو نيل الافضل بالتقرب والامتثال وذلك
لان الواجب التوصلي ايضا انما ينال مرتبة الفضيلة بقصد القربة فيحصل له من الفضل بسبب ذلك القصد
ما لا يحصل له بدونه وح فلا يدل على كون الاصل في مطلق الواجب هو قصد التقرب ومما ذكرنا ظهر ان الاية
ح بدوران بين تخصيص الاكثر وبين شيء من المجاز او التقييد ولا ريب ان كلا منهما ارجح من تخصيص الاكثر
فافهم ذلك وكن على بصيرة من امرك ومنها قوله صلى الله عليه وآله انما الاعمال بالنيات وقوله لا عمل الا بنية وقوله
انما لكل امرء ما نوى وجه الدلالة ان المراد بالاعمال هي الواجبات وبالنية قصد التقرب فيكون ذلك هو الاصل
في كل واجب الا ما خرج بالدليل وفيه ان الخبر الاخير انما سيق لافادة ان [illegible] من ان
خير فخير وان شرا فشر فهو بما يترتب عليه من الجزاء وشره وليس في مقام [illegible] الواجب كونه منوطا
بقصد التقرب ولو سلمنا ان المراد به ليس ما ذكره [illegible] قوله في الجواب عن الجميع ان المراد
بالنية مطلق القصد وبالعمل الفعل الاختياري كما هو الظاهر منهم فيكون الاخبار المذكورة مساقة لبيان
ان الفعل الاختياري كائنا ما كان من عبادة او معاملة او غيرهما من الافعال العادية لا يتحقق ولا يتصف
الا بعد صدوره عن الفاعل قصدا [illegible] وح فيكون بمعزل عما يراد التمسك له من ان الاصل في الواجبات يؤتى به
بنية التقرب هذا ولكن الانصاف ان سياقها ليس في ذلك فانه ليس بصدد بيان موضوع الفعل الاختياري
وكيفية وقوعه واستناده الى من صدر منه ولا يليق بان يشتغل بمثله وانما هو بصدد ما يتعلق
به التكليف واجاب بعضهم عن التمسك بها بما ذكرنا بوجه آخر وهو ان المراد بالنية مطلق القصد وبنفي
العمل نفي صحتها وح ثم جميع الاعمال التي يمكن اتصافها بالصحة من العبادات والمعاملات ويصير الحاصل
انه لا يتصف شيء من الاعمال بالصحة عبادة كان او معاملة الا بالقصد فلا يختص حكمها بالواجب والاتيان
بقصد التقرب لما عرفت من ان المراد بالنية مطلق القصد ومن هيهنا ترى صاحب مفتاح الكرامة يتمسك
لعدم صحة العقد الا بالقصد بقوله لا عمل الا بنية ومع عموم حكمها للمعاملات ايضا وكون المراد بالنية
مطلق القصد كيف تفيد لزوم قصد التقرب بالواجبات ولكن الانصاف ان الوجدان يشهد بان المراد من
تلك الاخبار ليس ما ذكره هذا المجيب والذي يساعد عليه التحقيق ان المراد بالعمل انما هو العبادة وبالنية
التي هي مشروعة في نظر الشارع وهي ما يترتب عليه الثواب والعقاب لاجل ان يكون قد ثبت فيها حقيقة
شرعية او المراد بها في المقام ذلك ويؤيد هذا ان [illegible] الاخبار
لاعتبار القصد في المعاملات سوى [illegible] في الجواب وانما يتمسكون بها في العبادات ولعل ذلك
الا انهم [illegible] استفادوا منها هذا المعنى وح فلا تفيد كون الاصل في الواجب اعتبار قصد التقرب فليتفحص

بيان ح

مما ذكرنا ان الميسور في المقام قاعدة شرعية مفيدة للمدعى فلا بد من الرجوع الى الاصول اللفظية او الى الاصول العملية
لو فرض عدمها وقد عرفت ان مقتضى الاصل اللفظي هو كون ما شك فيه من الواجب توصليا ثم اعلم انهم
ذكروا ان الواجب التوصلي ممتاز عن الواجب التعبدي بامور منها اعتبار قصد التقرب في الثاني دون
الاول ومنها سقوط التوصلي بالمحرم وذلك مما لا ريب فيه لشيوع من الخارج انما الكلام في ان ذلك مما
يطلق عليه القول بان يستفاد من الاطلاقات ام لا وتوضيحه ان الشارع اذا قال اغسل ثوبك من
ابوال ما لا يؤكل لحمه مثلا او قال لا تتصرف في مال الغير الا باذنه فلا ريب في انه اذا اصاب المكلف ماء
مغصوبا ارتفع طلب غسل الثوب بذلك الماء عن المكلف بسبب تحقق النهي اليه وانما الكلام في ان مقتضى
اطلاق اللفظ انه لو غسل بذلك الماء حصل ما هو متعلق غرض الشارع وهو الغسل المستلزم للطهارة
ام لا وتقريب الكلام ان دائرة تعلق الغرض بخصوصية شيء وكونه مقصودا للمولى ومحط نظره اوسع من دائرة
الطلب فقد ينتفي الطلب ويكون متعلقه مما هو مقصود المولى كما يتضح ذلك عند ملاحظة حال النائم فان طلب
الصلوة منه في تلك الحالة منتف لقبح توجيه التكليف اليه بالفعل لكن حصول الصلوة منه مقصود للشارع كما
لا يخفى على الفطن البارع فنقول في المقام وجهان منشأوهما ان طلب الفعل لا يجامع طلب تركه ضرورة تحقق
التضاد بينهما فورود النهي تقييدا في مادة الامر فيكسر موضوع الغسل بذلك وينقسم الى قسمين احدهما الغسل
بالماء المباح وهو المأمور به والآخر الغسل بالماء المغصوب وهو المنهي عنه وح فليس المأمور به الا
المقيد الذي هو الغسل بالماء المباح فالغسل بغيره لا يحصل ما اراده الشارع وتعلق به غرضه وان الامر
قد تعلق بطبيعة الغسل مثلا والنهي انما افاد ارتفاع الامر ولا يلزم من ذلك تقييد المادة حتى يفيد
ارتفاع تعلق غرضه بها ايضا فيحصل به غرض الشارع وان فعل حراما ويظهر الثمر بين الوجهين فيما لو تحقق
وجوب شيء وشك في سقوطه بالاتيان به على وجه محرم فان قلنا بان مقتضى اطلاق اللفظ سقوطه على
ذلك الوجه لم يكن للتوقف في حكمه مجال وان قلنا بان ذلك ليس من مقتضاه لزم التوقف حتى يثبت بدليل
خارج ولكن الوجه ان النهي لا يفيد سوى ارتفاع الامر فلا يفيد تقييد المادة لعدم صلاحيته لذلك فليس
له ازيد من قوة رفع الطلب وقد عرفت ان دائرة المقصودية اوسع من دائرة المطلوبية فلا ينتفي تلك
بارتفاع هذه فيبقى الاطلاق ومما يدل على ان المادة لم تتقيد ولم تنكسر بتعلق الامر بها والنهي
انه لو صلى في مكان مغصوب غافلا عن كونه مغصوبا صحت صلوته فليس ذلك الا لاجل ارتفاع النهي ووقوع
المأتي به موافقا لغرض الشارع ولو كان النهي قد افاد التقييد في المأمور به وجعله حصتين احديهما
مأمور بها مقصودة والاخرى ليست كذلك وانما هي منهي عنها وغير مقصودة وهي الصلوة في مكان مغصوب
لم يكن وجه لصحة الصلوة ثم انك بعد ما عرفت ذلك في الواجب التوصلي علمت ان الواجب التعبدي ايضا
مثله من جهة الاطلاق اللفظي فالاتيان به يحصل غرض الشارع فلا فرق بينهما من هذه الجهة نعم يفترقان
من جهة اعتبار قصد القربة في التعبدي فلا يقع بدونه وح فان قلنا بان المناط في تحققه هو كون المأتي به

موافقا

موافقا لغرض الشارع من دون اعتبار المطلوبية فيه انتفى الفرق بينهما بالمرة فيكون حكمه حكم التوصلي
في سقوطه بفعل المحرم وان قلنا بان المناط فيه كون المأتي به موافقا للامر ومطلوبا للشارع لم يكن
من المحرم اسقاط الواجب التعبدي من تلك الجهة لا من جهة عدم حصول الغرض به اذ لا فرق بينهما من
هذه الجهة ولكن الظاهر اطباق الفقهاء على اعتبار موافقة الامر والطلب في تحقق قصد القربة
فيفترقان من هذه الجهة ولا يذهب عليك ان الشبهة في اجتماع الواجب والحرام بناء على القول بجواز
اجتماع الامر والنهي سواء كان الواجب تعبديا ام توصليا وما ذكرناه من البحث عن كون الواجب
التعبدي مسقطا اذا وقع على وجه محرم نظرا الى موافقة غرض الشارع انما هو بناء على القول
بعدم جواز اجتماع الامر والنهي فلو تم اسقاط المحرم منه لما ذكر هو لحقيق كان في حكم القول بجواز
الاجتماع وترتب عليه احكامه ومنها انه لا يشترط الاتيان بالواجب التوصلي على وجه القصد والالتفات
اليه وهل هو مما يفي بافادته الاطلاقات قال جماعة نعم نظرا الى ان الاوامر مقيدة بتوجهها الى من هو
قاصد للفعل ملتفت اليه واستندوا في ذلك الى امرين احدهما ان تكليف غير الملتفت قبيح فلا بد
وان يكون قد توجه الى العامد القاصد الملتفت الى الفعل وثانيهما ان المتبادر بحسب العرف من صيغة
الطلب توجهه الى القاصد وطلب الاتيان بالمطلوب على وجه الالتفات والقصد وهذا القول
ان تم كان طريقا الى التخلص عن وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة لان الاقدام الى كل من طرفيها
ليس من جهة القصد الى ارتكاب المحظور بل من حيث عدم العلم بالمنع في خصوص كل منهما وكلا الوجهين
محل نظر اما الاول فلان ما هو قبيح بالنسبة الى غير الملتفت انما هو تكليفه الفعلي المنجز واما توجيه
التكليف الفعلي بطبيعة الامر من دون اعتبار القيد المذكور فلا غائلة فيه غاية ما في الباب ان منع
من التنجز مانع وهو عدم الالتفات وكلامنا انما هو في طبيعة الامر فالامر في حد ذاته متوجه اليه
غاية الامر ان عدم الالتفات عذر عقلي مانع من تنجز التكليف في حقه لان الطلب انما يتعلق بالامور
الواقعية ولا مدخل للعلم والجهل والالتفات وعدمه في ذلك وليس شيء منها ماخوذا في موضوع
الطلب في اطلاقات الاوامر واما الثاني فلان المتبادر في العرف خلافه كما يشهد بذلك انه لو اتى
المأمور بشيء من الاوامر العرفية بما امر به من غير قصد والتفات اليه على وجه مثلا اذا وقع مطابقا لما هو
مقصود الامر فتلخص من ذلك انه لا يعتبر في الاطلاقات اللفظية كون المأتي به على وجه القصد اليه سواء
في ذلك الواجبات التوصلية والتعبدية وان تحقق في الاخيرة مانع من حصول الامتثال من جهة عدم
تحقق قصد القربة المعتبر فيها وبهذا ظهر سقوط ما ذهب اليه جماعة من اعتبار القصد في الاوامر دون
النهي نظرا الى ان الامتثال بالثاني يحصل بمجرد عدم الفعل ولو بلا التفات اليه بخلاف الاول فيعتبر في الامتثال
به كون المطلوب منه قاصدا الى ما امر به هذا ولكن ما ذكرناه من عدم اعتبار كون المأمور قاصدا
او عالما في عنوان الطلب انما هو بالنسبة الى الامر الشرعي نظرا الى ان نفس الفعل بما له وجه حسن

في نظر الشارع واما الامر العقلي فيعتبر فيه جميع ما اعتبره العقل في حال الحكم فلو حكم بحكم على القاصد
او العالم او نحوهما لم يصح اجراء ذلك الحكم عند انتفاء شيء من القيود والحدود التي اعتبرها في الحكم
والسر في ذلك ان العقل انما يحكم على العنوان ومع انتفاء شيء منها ينتفي العنوان فينتفي الحكم و
لهذا لا يصح اجراء الاستصحاب في حكم العقل على ما حكم الشارع فانه انما يتعلق بالفعل ولا يلزم فيه كون
الاوصاف والاحوال لها مدخل فيه وحاصل المقام ان الواجب التوصلي عبارة عن قسمين بانه لا يعتبر فيه قصد
القربة ويصح اسقاطه بالحرام عنه ولا يلزم فيه القصد الى عنوان الفعل وكل ذلك مما يقضي به اطلاق اللفظ
وقد ذكر بعضهم في عداد ما يميز بين الامرين المباشرة وعدمها فقال انها غير معتبرة في الواجب التوصلي
على خلاف التعبدي ولا بد من تحقيق ذلك بحسب اقتضاء الاطلاقات به وعدمه فنقول ان مقتضى اللفظ
انما هو اعتبار المباشرة ضرورة توجيه الخطاب لخصوص المخاطب فاذا قال المتكلم اغسل ثوبك من
البول او ما لا يؤكل لحمه فان مؤدى الخطاب [illegible] لا يطلب الغسل منه بنفسه فالمباشرة ملحوظة في ضمن
الخطاب وسقوطها يحتاج الى دليل من خارج ولهذا ذكر الفقهاء رضوان الله عليهم في باب الوكالة
انه لو شك في كون شيء من افعال المكلفين مما يقبل النيابة كان اللازم البناء على عدم قبوله لما قلنا من ان
مقتضى اللفظ اعتبار المباشرة وسقوطها مما يفتقر الى دليل ولا فرق في ذلك بين التعبدي والتوصلي
ثم انه وان تحقق بما اسلفنا انه يبنى على كون الواجب توصليا حيث يشك في كونه تعبديا بلحاظ شيء من
لكنه بعد ما ثبت كونه تعبديا يعتبر فيه امور ثلثة احدها المباشرة وهي مما يقتضيه اللفظ وثانيها قصد القربة
لكون ذلك لازما للتعبدي بحكم العقل لانه يحكم بان التعبد والامتثال مما لا يتحقق الا بالاتيان بذلك القصد
وثالثها قصد عنوان الفعل لتوقف قصد القربة عليه حتى فيما لو كان المكلف به متحدا كصلوة الصبح [illegible] لو
صلى ركعتين من دون قصد الى كونهما صلوة الفجر لم يتحقق الاطاعة خلافا لبعضهم من ذلك في المتحد نظرا
الى عدم الاشتراك وفيه نظر واضح فان قصد العنوان امر وراء تمييز المشترك يحكم به العقل في تحقق معنى الاطاعة
فلا بد في المثال المذكور من قصد عنوان صلوة الفجر او قصد ما ينطبق عليه كعنوان ما في الذمة في تلك
الحال ويظهر اثر ذلك على مذهب من يجعل النية عبارة عن الاخطار بالبال فيلزم على ذلك القول اخطار
قصد القربة والعنوان عند الاخذ في شيء من الاعمال هذا هو الكلام في اقسام الواجب الى التعبدي والتوصلي
وينقسم باعتبار تعلق الوجوب به على وجه الحقيقة الى ذاتي وعرضي فالاول ما يثبت له وصف الوجوب
حقيقة سواء كان وجوبه لاجل الغير او لنفسه والثاني ما لا يثبت له الوصف المذكور حقيقة بل كان
اتصافه بالعرض من جهة شيوعه لما يتصف عنه في الوجود وتوضيح ذلك ما ذكره بعض المحققين من انه قد يتصف
بعض الافعال بالوجوب على سبيل العرض دون الحقيقة فلا يكون الوجوب من عوارضه على سبيل الحقيقة
وانما يكون من عوارض الغير ويكون اتصافه به بالعرض والمجاز كما هو الحال في لوازم الواجب فانه اذا وجب
الملزوم واتصف اللازم بالوجوب من جهته بمعنى كونه غير جائز الترك لعدم جواز ترك الملزوم المؤدي الى

تركه

تركه وايضا ذلك من حقيقة الوجوب في شيء اذ لا يقوم الوجوب حقيقة الا بالملزوم وليس اللازم واجبا
في نفسه لا لنفسه ولا لغيره الا انه لما كان السبب المؤدي اليه واجبا ولم يتصور انفكاكه عنه صح لذلك
اسناد الوجوب اليه بالعرض والمجاز فهناك وجوب واحد يتصف به الملزوم بالذات على وجه الحقيقة
واللازم بالعرض على وجه التبعية والمجاز ولذا لا يصح اطلاق الامر بنحو تركه الا نظرا الى عدم جواز تركه
من جهة عدم جواز ترك ملزومه وان صح الحكم بجواز تركه في نفسه فوجوب الفعل على الوجه المذكور ليس
من اقسام الوجوب على الحقيقة ولا يندرج الفعل من جهته في الواجب الا على سبيل التوسع فتامل حتى
لا يختلط عليك الامر في الفرق بين الواجب الغيري والواجب على النحو المذكور فان هذا واجب لغيره وذاك واجب
بالغير ولما كان اتصاف الاول بالوجوب مجازا دون الثاني وقد جعل المحقق الخونساري وجوب المقدمة
من قبيل الوجوب العرضي ومثل له برؤية جبل ابي قبيس بالنسبة الى وجوب الدخول بمكة ولا يخفى ان القول
بوجوبها على هذا الوجه انكار له في الحقيقة هذا وكما ان اطلاق الوجوب على ما ذكر مجاز كذلك اطلاقه على
الوجوب الشرطي في مثل ما افاد انه يجب الوضوء في النافلة فانه مجاز عن المعنى المصطلح مع اخطار المعنى اللغوي
الذي هو اللزوم وربما قيل بكونه حقيقة فيه نظرا الى انه يجب الاتيان به عند ارادة النافلة [illegible] الاتيان
بها بغير وضوء اذ لو لم يكن واجبا لم يكن تركه حراما وفيه نظر بين فان حرمة الاتيان بها على الوجه المذكور
انما هي من جهة التشريع فلا يدل على كون الوضوء واجبا ثم ان المقدمة ينقسم المقدمة باعتبار ذيها الى مقدمة
الوجوب ومقدمة الوجود فان كان مما يتوقف عليه الامر والطلب فالاولى وان كان مما يتوقف عليه
نفس الفعل المطلوب فالثانية فالاولى كالاستطاعة بالنسبة الى الحج والثانية كالطهارة بالنسبة الى
الصلوة وقد يجتمع الجهتان في شيء كالقدرة بالنسبة الى جميع اقسام المامور به فانها مقدمة الوجوب والوجود
جميعا ويجري عليه حكم مقدمة الوجوب وقد تقدم ثم ان مقدمة الوجود قد تكون ما يتوقف عليه ذات ذي المقدمة
كالصلوة بالنسبة الى الطهارة على القول بكون الفاظ العبادات اسامي للصحيحة وقد تكون ما يتوقف عليه صحته
كالصلوة بالنسبة اليها على القول بالاعم وقد تكون ما يتوقف عليه العلم بحصوله او اثره من التكليف الثابت
كغسل شيء من العضد مقدمة للعلم بحصول غسل المرفق وقد تكون مما يتوقف عليه العلم بسقوط التكليف
المحتمل كصلوة فاقد الطهورين فانها مما يسقط بها احتمال التكليف بالصلوة في تلك الحال ولو اعتبرنا
كون الواجب هو تحصيل العلم كان هذا من قبيل مقدمة ذات الواجب المعبر عنها احيانا بمقدمة الوجود وتنقسم
باعتبار رجوعها في نفسها الى وجودي وعدمي ومن الاول تكرار نفس الواجب كالصلوة الى اكثر من جهة
وفي اكثر من ثوب عند اشتباه القبلة والثوب الطاهر ومن الثاني ترك الانائين المشتبهين ونظائرها
من الشبهة المحصورة وينقسم بالنسبة الى التوقف المعتبر فيها فهي المقدمة بالنسبة اليها الى عقلي كتوقف التخيير على العقد
وعادي كتوقف الحج على السير بالوجه المعهود وشرعي كتوقف الصلوة على الطهارة كما ذكروه وهو مبني على
المسامحة والا فالحاكم بتوقف الصلوة على الطهارة بعد تقييد الشارع الصلوة بها انما هو العقل والى

الاولى

متين

مثل ذلك اشار الفاضل القمي ره بقوله في مقدمة المسألة الآتية ان ترك الضد مما يتوقف عليه فعل المأمور
به لاستحالة التزويج الضدين في محل واحد لوجود احدهما يتوقف على انتفاء الآخر عقلا فالتوقف عقلي وان كان
الضد شرعيا اذ المراد بعد فرض صحة النهي عنه ما لو حرم في المثال المذكور كون منشأ حكم العقل بالتوقف
مما صدر عن الشارع وهو تقييد الصلوة بالطهارة وتنقسم المقدمة باعتبار الاقتران بذي المقدمة
وعدمه الى اقسام ثلثة احدها ما يتقدم عليه كالسير بالنسبة الى مناسك الحج وكافعال الوضوء بالنسبة
الى الصلوة وثانيها ما يقارنه كالطهارة التي هي الكيفية الحاصلة من الوضوء مثلا بالنسبة الى الصلوة و
ثالثها ما يتأخر عنه كالاجازة بالنسبة الى صحة البيع الفضولي المتأخرة عنه على القول بكونها كاشفة وكغسل المستحاضة
ليلا على القول بكونه شرطا في صحة الصوم في اليوم الذي يتعقبه تلك الليلة فيكون شرطا متأخرا عن
المشروط كالاجازة على ذلك القول كذا قيل ولكن الحق ان المتقدم [illegible] المتأخر اصلا فلا يعقل كون
الشرط متأخرا عن المشروط فلا بد بعد القول بثبوت ما يحتمل ذلك من الالتزام بان هناك وصفا منتزعا
من تعقب ذلك الامر المتأخر وهو كون الصوم بحيث يتعقبه الغسل وكون عقد الفضولي متعقبا بالاجازة
هو الشرط وليس متأخرا عن المشروط بل مما يقترن به وتنقسم ايضا باعتبار ما يتوقف عليها من حيث الوجود
والعدم الى اقسام خمسة السبب والشرط والجزء والمانع والعلة فالسبب هو ما يلزم من وجوده الوجود ومن
عدمه العدم والشرط ما يلزم من عدمه عدم ما توقف عليه ولا يلزم من وجوده وجوده ومثله الجزء الا ان
الشرط خارج عن المشروط بخلاف الجزء فانه داخل في ضمن الكل والمانع ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه
الوجود فهو مما يتوقف عليه عدم ذي المقدمة والمقتضي ما يلزم من كل من وجوده وعدمه المطلق العدم فيعتبر كل
من وجوده وعدمه في الوجود فيعتبر كل من مفهومي الشرط
والمانع مثال ذلك نقل الاقدام بالنسبة الى الحج فانه وضع القدم لو لم يوجد لم يوجد الحج وهذا الاعتبار
يلزم من عدمه العدم وكذا الحج وضع القدم فانه لو بقي موجودا على تلك الحال ولم يرفعها حتى يضعها فيما يلي
موضعها من الارض لزم من وجوده عدم هذا الوجه عدم الحج فلكل من وجوده وعدمه مدخل في وجود الواجب
وقد علم بذلك ان مجموع حقيقتي الشرط والمانع وتحقق ايضا ان الثلثة الاول من الامور المذكورة مما يعتبر في حصول
الواجب وجودا والرابع مما يعتبر عدما والخامس مما يعتبر وجودا وعدما وقد اورد على تعريف السبب بوجوه منها
ان السبب قد يجامع عدم الشرط او وجود المانع فلا يلزم من وجوده الوجود وقد يخلفه سبب آخر فلا يلزم
من عدمه العدم وقد زاد الفاضل القمي ره في الحد التقييد بقوله لذاته تفصيا عن ذلك قال ره واما التقييد بقولنا
لذاته احتراز عن مقارنته وجود السبب عدم الشرط او وجود المانع فلا يلزم الوجود او قيام سبب آخر مقام الاول
مقامه فلا يلزم العدم وانت خبير بان ما قضى ما يستفاد من التقييد المذكور التحرز عن التخلف الحاصل عن
وجود المانع تماما يكون بعد ان الشرط فالاستلزام غير حاصل مع عدمه اذ ذات المقتضي مع قطع النظر عن
وجود الشرط غير كاف فالوجود لا يوجد الشرط مدخلا في تأثير المقتضي واما التحرز به عن قيام سبب مقام آخر

الصلوة ح

غير

غير ظاهر اذ لا انتفاء لانتفاء السبب الخاص في انتفاء المسبب حتى يكون قيام السبب الآخر مقامه يوجد ما
يقتضي ذلك السبب لوضوح ان [illegible]
اللازم وذلك لان المقتضي للواجب في الحقيقة هو القدر الجامع بين الامرين فانتفاء خصوص احدهما
لا يلزم انتفاء ذلك القدر المشترك ومن ثم ما لم يكون السبب المنفي ليس مقتضيا للزم العدم المسبب لو لم يكن كذلك
كان انتفاؤه مقتضيا لانتفاء المسبب الذي جعله الآخر كالمانع يقتضي العدم ويقتضي السبب الوجود وظاهر
ان الحال ليس على ذلك المنوال في التحقيق ان التقييد بقولنا لذاته مما لا حاجة اليه الا ان يراد به التحرز عما
لو قرن وجود السبب بوجود المانع واما التحرز عن فقد الشرط وقيام سبب آخر مقام السبب فليس منوطا
به لحصوله بدونه وذلك لان من في قولهم يلزم من وجوده الوجود نشوء ابتدائية فيكون المؤدي كون
وجوده منشأ لوجود المسبب بحيث يكون وجود المسبب مستندا الى وجوده وهذا المعنى مما لا يتحقق عند فقد
الشرط اذ مع فقده لا يكون ذلك منشأ لوجود المسبب ولا يتحقق استناد وجوده الى وجوده بل الحاصل السبب هو ما يترتب
وجوده ووجود الشرط وبدون ذلك ليس سببا لان الشرط مدخلا في تأثيره وهو على خلاف فقد المانع فانه ليس
مما له مدخل في تأثير السبب وانما هو رفع المانع والتعبير عنه بالشرط مسامحة لان الشرط هو الامر الوجودي
الذي له مدخل في اقتضاء المقتضي وانتفاء المانع عبارة عن تجرد اثر تعلقه حتى يعمل المقتضي عمله الناشئ عنه
لذاته هذا بيان الاستغناء عن القيد المذكور بالنسبة الى صورة انتفاء الشرط واما بالنسبة الى قيام سبب آخر
مقام السبب فلان السبب الحقيقي هو القدر المشترك بين الامرين وهو في صورة انتفاء احدهما بخصوصه مع وجود
الآخر غير منتف فلم يتحقق هناك عدم السبب حتى يقال انه لم يلزم من عدمه عدم المسبب وحق الحاجة الى زيادة
القيد ومنها ان الحد المذكور انما ينطبق على العلة التامة مع ان مرادهم بالسبب هنا هو المقتضي وجوابه
يعلم مما تقدم لان العلة التامة هي ما تألف من فقد المانع ومن المقتضي الذي قد عرفت مدخليته ووجود
الشرط فيه وظاهر ان فقد المانع مما لا مدخل له في وجود المسبب بان يكون مؤثرا فيه فالمؤثر انما هو المقتضي
والسبب يستند وجود المسبب لا الى العلة التامة التي فقد المانع من جزئها فخرجها المعنى المستفاد من كلمة من في
التعريف ومنها انه يدخل فيه الجزء الاخير من العلة التامة وفيه ان الجزء الاخير ان كان هو انتفاء المانع فقد
اخرجه المعنى المستفاد من كلمة من وان كان هو المقتضي فلا بد من دخوله ولا ضير ومنها انه يخرج عن الحد الاسباب
الشرعية التي هي من قبيل المعرفات كدلوك الشمس بالنسبة الى وجوب صلوة الظهر فانه يعرف به ومن الحكم
بوجوبها قلت مما يشملها الحد وقد بان ذلك لا يعد نقضا في الحد اذ لا بد من خروجها عنه فانها تقدم
الحكم الصادر عن الشارع وليس به وكلامهم في المقام انما هو في مقدمات الواجب وهي ليست من قبيلها ومنها
انه يصدق في حق لوازم السبب فانها مما يلزم من وجوده وجود المسبب ومن عدمه عدمه مع انها ليست من قبيل
الاسباب ويدفع بما عرفت من كون من للابتداء وكون مدخولها منشأ للوجود وهذا لا يتحقق في اللوازم اذ استناد
وجود المسبب انما هو الى نفس السبب دون لوازمه ومنها ان ترتب ما يلزم من وجوده الوجود بالمعنى الذي ذكرناه يوجب

ما استفيد من كلامهم وان عرف السبب والاحاجة الى قولهم ولا يلزم من عدمه العدم فهو مستدرك اذ لا
يتصور له فائدة سوى التوضيح وهو مما يجتنب عنه في الحدود لان مبناها على كون ما يذكر فيها من القيود
لفائدة الاحتراز عما عدا المحدود لا لمجرد التوضيح هذا واورد على تعريف الشرط ايضا بوجوه منها انه
قد يخلف الشرط عند انتفائه شرط آخر فلا يلزم من عدمه العدم ويدفع بان الشرط هو القدر الجامع بينهما
وهو مما لا ينتفي بانتفاء احد الخصوصيتين ومنها انه قد يكون الشرط هو الجزء الاخير من العلة التامة
فيجب الوجود كرضا المالك في بيع الفضولي على القول بكونه ناقلا فلا يصدق عليه انه لا يلزم من وجوده الوجود
ويدفع ذلك بان ذلك انما نشأ من خصوص المقام والمدار في تعريف الشرط هو كونه على الوصف المذكور في الحد
باعتباره في نفسه ومنها انه ينتقض بلوازم الشرط لصدق الحد عليها مع انها خارجة عن المحدود وجوابه
يعلم مما تقدم فان معنى كونه يلزم من عدمه العدم مبنيه ما يستفاد من كلامهم هو كون العدم مستندا اليه
واللوازم ليست بهذه المثابة لان الاستناد انما هو الى الملزوم الذي هو الشرط فهو الذي يلزم من عدمه
العدم دون اللازم واورد على تعريف المانع ايضا بوجوه منها ان رفع المانع قد يكون هو الجزء الاخير من
العلة التامة فلا يصدق عليه انه لا يلزم من عدمه الوجود ويدفعه ما عرفت من ان ذلك انما هو لكونه مقتضى
خصوص المقام لا باعتباره في نفسه ومنها انه قد يكون المانع والواجب من قبيل الضدين اللذين لا ثالث
لهما كالحركة والسكون فيلزم من انتفاء المانع وجود الواجب فلا يصدق عليه انه لا يلزم من عدمه الوجود لانه
قد لزم من عدمه ذلك فيختل الحد بخروج ما هو داخل في المحدود ويندفع بمثل ما مر من كون ذلك ناشئا من
الخصوصية العارضة بحسب المقام ومنها انه ينتقض بلوازم المانع بنظير التقريب الذي تقدم في الشرط و
يندفع بمثل ما مر هناك ثم انك قد عرفت مما اسلفنا ان السبب عبارة عن المقتضي بالفعل وهو ما اقترن
بوجود الشرط ويتوجه في المقام سؤال وهو انهم حصروا المقدمة في خصوص السبب والشرط والجزء والمانع
والمعد واذا تجرد المقتضي عن قران الشرط صار قسما سادسا غير مندرج في شيء مما ذكر مثاله العقد
الغير المقرون برضا المالك اما عدم اندراجه في الثلاثة المتأخرة فمما ذكر من تقسيم العيان مما يغني عن
تكلف البيان واما عدم اندراجه في الشرط فلعدم مساعدة كلمات العلماء عليه كما يشهد بذلك ملاحظة
حال العقد الموصوف واما عدم اندراجه في السبب فلما عرفت من اعتبار فعلية ترتب الوجود عليه واقتران وجوده
به والذي افاده الفاضل المعاصر هو ان مثل ذلك في الشروط داخل وقد يدخل في الشرط جميع اجزاء العلل الناقصة
من المقدمات العقلية والعادية والشرعية انتهى وذلك لان اجزاء العلل الناقصة ليست الا المقتضي الغير المقرون بوجود
الشرط وهو سبيل الاعراض عن عدم مساعدة كلماتهم عليه مما لا يكاد [illegible] هذا البحث فانه تارة يعتبر التقييد بقولهم [illegible]
في حد السبب لادراج المقتضي الغير المقرون بوجود الشرط فيه واخرى يصرح بانه داخل في تعريف الشرط وهل هذا
الا مناقضة لا يناسب جلالة شأنه والذي يساعد عليه كلماتهم هو اندراجه في السبب غاية ما في الباب انه يلزم من
ذلك اختلال الحد من حيث افادته فعلية ترتب الوجود واقترانه بوجود الشرط وهذا لا بعد فيه بعد استفادة ما هو المصطلح

عليه

فلا يلزم م

داخل م

بغضى م

عليه من كلماتهم وان ذا الاطلاقات العقد الغير المقرون بالرضا ونحوه وحيث علم انهم لا يطلقون
عليه الاسم السبب فهو على ما يحصل من كلماتهم عبارة عما يستند اليه وجود المقدمة عرفا عند ترتبه
عليه سواء ترتب بالفعل ام لا وهنا اشكال وهو ان السبب على ما يستفاد منهم في المقام عبارة عن المقتضي
التام او غيره على الوجهين وهو ينافي ما يستفاد من التفصيل بين السبب وغيره في اصل اذ ذكروا
اما الاول فهو ما حكي عن السيد من ان الواجب بالنسبة الى السبب مطلق وبالنسبة الى غيره محتمل للاطلاق
والتقييد ووجه المنافاة انه علل الاطلاق للواجب بالنسبة اليه بانه محال ان يوجب علينا المسبب
بشرط اتفاق وجود السبب اذ مع وجود السبب لابد من وجود المسبب ومحال ان يكلفنا الفعل بشرط
وجود الفعل وهذا التعليل يفيد كون المراد بالسبب هو العلة التامة اذ لا يتم الا على ذلك التقدير
فانه لا استحالة في ايجاب الفعل بشرط اتفاق وجود المقتضي واما الثاني فهو ما ذكره صاحب المعالم في
التفصيل بين السبب وغيره بالوجوب بوجوب ذي المقدمة في الاول دون الثاني فانه قال وانه
كحكم السبب انه ليس محل خلاف نعرف بل ادعى بعضهم فيه الاجماع وان القدرة غير حاصلة مع المسبب فيجب
تعلق التكليف بها وحدها بل قد قيل ان الوجوب في الحقيقة لا يتعلق بالمسببات لعدم تعلق القدرة بها اما
بدون الاسباب فلامتناعها واما معها فلكونها حينئذ لازمة لا يمكن تركها فحيثما يرد امر متعلق ظاهرا بمسبب فهو
بحسب الحقيقة متعلق بالسبب فالواجب حقيقة هو وان كان في الظاهر وسيلة له وهذا الكلام كما ترى
يعطي ان المراد بالسبب هو المقتضي وهذا اقرب بعنوان مثل الاوامر السبب في المقام بالعلة التامة وهو
ايضا محل نظر فالحاصل ان كلامهم المقتضي باما اذ غيره والعلة التامة لا يصح ارادته من السبب في المقام
اما الاول فلما عرفت من منافاته للتفصيلين الواقعين في المبحث واما الثاني فلانه لا يخلو من ان يكون
المراد بالعلة التامة هو معناها المعروف فيتجه عليه انه لا معنى للتكليف بها وايجابها بايجاب ذي المقدمة
ضرورة انها مركبة من امور بعضها غير مقدور للمكلف كالحياة والقدرة وبعضها مقدور حاصل وبعضها
مقدور غير حاصل فيستحيل الامر بتحصيل ما تألف من الامور المذكورة لكون المجموع غير مقدور بسبب عدم
تعلق القدرة ببعضها اما من جهة خروجه عن تحت القدرة بالذات او لاستلزامه تحصيل الحاصل او يكون
المراد بها ما بقي منها ولم يحصل فيتوجه الطلب اليه [illegible] المقدمة اليه فيتجه عليه انه يلزم انتفاء الفصل
بين السبب وغيره بالوجوب في الاول دون الثاني لالتزام بوجوب جميع المقدمات اذ قد يكون الباقي من
قبيل الشرائط مثلا فيلزم القول بالوجوب بالنسبة الى ذلك مع انه منكر له او يكون المراد بها هو الجزء الاخير
منها وهذا وان صح جعله لا يتأتى في التفصيلين المذكورين ولا يتوجه عليه التكليف بغير المقدور الا
انه لا يساعد عليه كلماتهم اذ ربما يكون الجزء الاخير هو مجرد رفع المانع او الشرط وهم لا يسمون مثل ذلك
سببا لكونهم جعلوه قسيما للشرط الا ترى انهم لا يطلقون على الاجازة اللاحقة للعقد الفضولي اسم
السبب فالتحقيق ان يقال ان المراد بالسبب هو المقتضي على وجه الفعلية وهو المقتضي الذي ترتب عليه وجود المسبب

مآل م

المسببات م

التامة

بالفعل بان يرتفع المانع ويتحقق الشرط ثم يتحقق المقتضى فيترتب عليه مقتضاه فعلا وان شئت قلت هو
الجزء الاخير الذي يساعد العرف على تسميته سببا ولا يتحقق ذلك الا اذا كان الجزء الاخير هو المقتضى وهذا يلائم
كلمات القوم ويندفع الاشكال عن ايجاب السبب ولا يرد كون الجزء الاخير من قبيل الشرط او رفع المانع
في بعض الاحيان المستلزم لتسمية الامر سببا انه يبقى فرق ما بين مختار ينافي السبب ومختار السيد
كما يعطيه التفصيل الذي ذكره في الصغرى فانه استثنى من حكمه بانه مع وجود السبب لا بد من وجود المسبب
ما لو منع منه مانع واراد بمنع المانع ما لو كان على فرض تحققه خارقا للعادة بحيث يعد بالاعجاز كمنع قوله تم
خطابا بالنار الخليل ع بالكون بردا وسلاما على ابراهيم عن احراقه فان ذلك من كراماته التي تحضر اثباته تم
بناء على خلاف العادة فهو يسمى الممنوع على خلاف العادة سببا ولكنا اعتبرنا مساعدة العرف اجماعا على تسميته
سببا ولا يتحقق ذلك الا بترتب المسبب عليه بالفعل فلا يكون مانع من تاثيره المانع سببا وان كان من قبيل
الخارق للعادة ثم انه ينقسم المقدمة الى ما هو مقدور للمكلف وما هو غير مقدور له هذا الشأن في تحرير محل
النزاع والكلام فيه من جهات متعددة على حسب تعداد القيود المعتبرة في عنوان البحث من المقدمة والواجب وغيرهما
فالاولى بيانه من حيث المقدمية ثم ذلك بامور الاول قد عرفت سابقا انها تكون تارة مقدمة للوجود واخرى
مقدمة للوجوب وثالثة مقدمة للوجود والوجوب جميعا والنزاع في المقام في مقدمة الوجوب وكذا فيما كان
مقدمة لهما للوجود لما عرفت انها من كونها علم مقدمة الوجوب فقط فمحل النزاع من هذه الحيثية انما هو
مقدمة الوجود فقط والكلام فيه من الثاني ان المتنازع فيه هل هو المقدمة المقدورة ام يعمها وغيرها فنقول ان
غير المقدور على قسمين احدهما ما هو غير مقدور عقلا وثانيهما ما هو غير مقدور شرعا والاول اما ان يكون
لسوء اختيار المكلف مدخل فيه ام لا فهذه اقسام ثلثة احدها ما هو غير مقدور بحسب الذات عقلا ولا مدخل
فيه لسوء اختيار المكلف بان يكون هو الباعث على انتفاء المقدورية كالحيوة مثلا وهذا القسم خارج عن محل النزاع
قطعا لاستحالة ايجابه فلا يكاد يجري فيه النزاع حتى عند المجوزين للامر بالمحال لكونهم موافقين للعدلية
في عدم وقوعه في الخارج من الشارع والكلام هنا انما هو بحسب الوقوع فلا يسعهم القول بوقوع ايجاب المقدمة
الغير المقدورة ثانيها ما هو مقدور بحسب الذات عقلا مع مدخلية المكلف فيه وكونه باعثا على خروج الامر عن
يده كالمتحفظ على الوقوع على الارض بالنسبة الى من رمى نفسه من شاهق والتوضؤ بالنسبة الى من قطع يده
وهذا القسم ايضا مما لا مجال لجريان النزاع فيه على ما هو الحق من قبح توجيه الامر في حال عدم القدرة واستحالة
تكليفه من الحكيم وان صح ترتب العقاب على تفويته للواجب فالمختار ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار
من حيث ترتب العقاب فقط بخلافه من حيث صحة توجيه الخطاب وعلى هذا فلا يجب ما هو ممتنع على الوجه المذكور
من الحكيم ثم يجري النزاع من حيث الوجوب في غير المقدور على ذلك الوجه بناء على مذهب من يقول بان الامتناع
بالاختيار لا ينافي الاختيار من حيث صحة توجيه الخطاب ايضا وترتب العقاب على تفويت الواجب جميعا ثالثها
ما هو غير مقدور لكونه محرما من جهة نهي الشارع عنه وهذا ايضا مما لا ينبغي مجال للنزاع فيه لاستحالة ايجاب

الشارع

الشارع ما نهى عنه فعدم المقدورية بالنهي في حكم عدم المقدورية بالذات وهذا بناء على القول بعدم
جواز اجتماع الامر والنهي واضح وكذا على القول بجوازه لان القائلين بجوازه انما يجوزونه اذا كان من جهة
المامور لا من جهة الآمر وفرض الاجتماع فيما نحن فيه يستلزم جوازه وفرضه من جهة الآمر ولهذا جعل
الفاضل القمي المقدمة الواجبة على القول بوجوبها هي المقدورة مع انه ممن يجوز اجتماع الامر
والنهي فالحاصل ان محل النزاع انما هي المقدمة المباحة دون المحرمة والمراد بالمباحة ما هو من المباح
بحسب الاصل والمباح من جهة سببية مقدمية فالمدار على كونها في حال المقدمية مباحة فيشمل ما لو توقف
الواجب على محرم مع كون الاقل ام كانقاذ الغريق المتوقف على الدخول في مكان مغصوب فانه يكون
الانقاذ اذا لم يصر الدخول في المكان المغصوب مباحا لطرو الوجوب فهو في حال كونه مقدمة مباح والمراد
بالمحرم الذي نفيناه هو المحرم بحسب النهي لا من حيث مجرد التشريع فانه لا ينافي الوجوب كالصلوة الى غير
القبلة في ضمن الصلوة الى اربع جهات فانها محرمة من حيث التشريع فيجب اتصافها بالوجوب لارتفاع الحرمة
بوجوب الاحتياط وهذا بخلاف ما لقنفان الحرمة هناك ترتفع فلحوق الوجوب هنا يلحق الوجوب ترتفع الحرمة
فتلخص من جميع ما ذكرنا ان محل النزاع انما هي المقدمة المقدورة وهل يلزم اخذ التقييد بالقدرة في عنوان
البحث والتوجيه غيرها ام لا فهي تخرج بما علاه مما تضمنه العنوان فنقول الذي يظهر من جماعة منهم صاحب الحاشية
هو التصريح بالتقييد والذي يظهر من كلام الفاضل القمي هو عدم الحاجة اليه فانه قال الرابع ان الواجب
بالنسبة الى المقدمة غير المقدورة مشروط فتقييد كثير من الاصوليين المقدمات بالمقدورة ههنا لا وجه له
الا توضيح هذا المعنى والظاهر ان مقدمات الواجب المشروط مما لا نزاع في وجوبها بل عدم وجوبها مجمع عليه
هذا والحق انه لا بد من اخذ التقييد في العنوان لان مقدمة الواجب اذا لم تحصر في المحرم بل كان منها ما هو محرم
ومنها ما هو غير محرم وصدق على المحرم انه مقدمة الواجب المطلق مع انه لا يجري عليه حكم الوجوب فلولا التقييد
بالمقدورية يشمل العنوان ما ذكرنا ايضا ولزم من ذلك النقض فيرد ما يقال انه لولا التقييد بذلك لزم النقض
ببعض صور انحصار المقدمة في المحرم كالامر بالصلوة المشروطة بارادة ترك الازالة على طريقة صاحب
الفصول التي قد مر الاشارة اليها فان الصلوة وان كانت مشروطة بالنسبة الى ارادة ترك الازالة
لكنها مطلقة بالنسبة الى نفس ترك الازالة وهو محرم ومع ذلك يصدق عليه انه مقدمة الواجب المطلق فلا بد
من التقييد بالمقدورية ليخرج مثل ذلك بل اذا دار الامر بين ان يكون ايجاب الواجب على تقدير
حصول الارتياح فيكون مقدمة ولكن لا يسري اليها الوجوب حتى على القول بوجوب المقدمة فكان الاهم
الاحتراز عنه ايضا لكن لما لم يجد لذلك مثالا في الشرع لم يلزم المحافظة على اخراجه من العنوان هذا
الثالث انه لا كلام في دخول غير الجزء من المقدمات في عنوان النزاع وانما الكلام في دخول الجزء فالذي
افاده بعضهم خروجه عنه وعزاه الى الاكثر وما يصلح مستندا لذلك امور احدها ان لفظ المقدمة الى الواجب
في عنوان البحث مما يفيد المغايرة بينهما وليست الاجزاء مغايرة للكل ثانيها ان المقدمة عبارة عما يتقدم

على الشيء والزم ذلك انما هي المغايرة بينهما بحسب الوجود الخارجي لا الجزء تلك المشاركة بالتماثل
انها عبارة عما يتوقف عليه شيء آخر وظاهر ان التوقف لا يتحقق الا بين المتغايرين وليس بين الكل والجزء
مغايرة الا بالاعتبار رابعها ان دلالة لفظ الكل على الجزء انما هي بالتضمن وهو عين المطابقة لا فرق
بينهما الا بالاعتبار ولهذا جعلوا الدلالة التضمنية من قبيل المنطوق الصريح بخلاف غيرها حتى
الفاضل القمي ره ومع كونه عين المطابقة كيف يصير محل النزاع بعد تحقق الدلالة المطابقية وتوبيد
ماذكرنا ان المنكرين يتمسكون في نفي دلالة الامر على المقدمة على وجوب المقدمة بعدم تحقق شيء من الدلالات
الثلث التي هي المطابقة والتضمن والالتزام ولو كان الجزء داخلا في محل النزاع لم يصح ذلك على الاطلاق
لتحقق دلالة عليه بالتضمن هذا والتحقيق انه داخل في محل النزاع فان كون التضمن عين المطابقة بتقريب الفرق
عنها الا بالاعتبار وان كان مسلما لكن لا يفيد في خروج الجزء عن محل النزاع مع ان الحكم يتعلق
بالجزء تارة باعتبار كونه جزءا ولهذا الاعتبار يكون التضمن عين التضمن المطابقة فاذا لوحظ طلب
الركوع بعنوان كونه جزءا من الصلوة وتحصيل اجزائها الاخر شابه ذلك عين طلب الصلوة بعنوان كونه
جزء من الصلوة وتحصيل اجزائها الاخر شابه ذلك عين طلب الصلوة باجزائها جميعا من دون فرق الا بالاعتبار
واخرى باعتباره في ذاته من دون اعتبار انضمام شيء من الاجزاء اليه ومع لا يكون دلالة اللفظ عليه التضمن
حتى يجري كونه عين المطابقة فدلالة الامر بحسب التكليف على الكل بلا لحاظ كونه جزءا تضمن وليس الا
عين المطابقة وعلى ذات الكل مع قطع النظر عن التركيب التزام فهي من قبيل الخارج وكلامهم في وجوب المقدمة
انما هو في الدلالة التبعية الالتزامية فوجوب الجزء باعتباره في ذاته يكون من قبيل المقدمة الخارجية ويكون
دلالة الامر على المقدمة عليه من قبيل الالتزام فيدخل في محل النزاع وبهذا الاعتبار الذي هو محط النظر لا
بالاعتبار الاول الذي هو مستلزم لدلالة اللفظ عليه بالتضمن الذي هو عين المطابقة والحاصل ان النزاع في وجوب
الجزء نفي دلالة لفظ الامر بالكل على جزئه بطريق الالتزام كما هو محل الكلام بالنسبة الى غيره ويشهد لما ذكرنا
من كون الجزء ايضا داخلا في محل النزاع ما فرعه العلامة على النزاع في وجوب المقدمة من الصلوة في الدار
المغصوبة من ان الكون الذي هو جزء الصلوة يصير واجبا بسبب وجوب الكل فلا يجوز ان يكون
منهيا عنه فتبطل الصلوة على القول بعدم جواز اجتماع الامر والنهي اذ قلنا بوجوب المقدمة لتوجه النهي فيرتفع
الامر وتجرى ان لم نقل بوجوبها هذا وهو وان توجه عليه ان وجوب الجزء في ضمن الكل كاف في عدم اجتماعه
مع الحرمة والحكم ببطلان الصلوة في الدار المغصوبة والحاصل ان الوجوب المقدمي المتعلق بالجزء في ذلك الا
انه يصلح شاهدا لكون الجزء ايضا من جملة المقدمة المتنازع فيها من حيث الوجوب حيث ذكر الثمرة ما نسبه
اليه فافهم الرابع لا ريب في دخول المقدمات الوجودية في محل النزاع وانما الكلام في المقدمات
العلمية وهي ما يحصل العلم بحصول المامور به فذكر بعضهم انها محل الخلاف في وجوبها حتى من حكى بوجوب
مقدمة الوجود وتحقيق المقام ان البحث عن وجوب المقدمة العلمية تارة يرجع الى انا مكلفون بالعمل بالعلم

الاجمالي وتحصيل البرائة منه وان العلم الاجمالي موجب لتنجز التكليف حتى يجب لذلك مقدمة العلم ام لا بل الحال
على ماذكر حتى يتعين وجوبها واخرى يرجع الى انا بعد البناء على كوننا مكلفين بالواقع ولزوم الاحتياط بالتحصيل
في الشبهات الموضوعية مطلقا او قيل به او في خصوص الموارد المسلمة كمثل شيء من العضد لتحصيل غسل المرفق
هل يجب المقدمة العلمية على حد الوجوب المتعلق بمقدمة الوجود من الوجوب الغيري الالزامي المولوي ام لا
اما الكلام في الاول الكافل به هو باب البرائة والاشتغال والكلام في المقام انما هو في الثاني اذ هو
الذي يليق بالبحث عن حال المقدمة دون الاول وبهذا يظهر سقوط ماذكره الفاضل القمي ره حيث قال
صرح جماعة بوجوب الترك المستلزم لترك الواجب كالمطلقة المشتبهة فيما بين الاربع او اقل او الدينار
المحرم في الدنانير المحصورة ونحوها من باب المقدمة او الذي يترجح في النظر هو عدم الوجوب وان قلنا
بوجوب المقدمة لان الواجب انما هو الاجتناب عما علم حرمته لا عن الحرام النفس الامري لعدم الدليل على ذلك وهذا
وجه السقوط ان التمثيل باب الواجب الغيري والاجتناب عما علم حرمته ناظر الى ما هو محل البحث
في باب البرائة والاشتغال لا الى ما هو المقصود بالبحث في هذا الباب حيث عرفت ان
الكلام هنا في كون وجوب المقدمة العلمية على حد وجوب مقدمة الوجود في كونه على سبيل الالزام
الشرعي الذي على سبيل المولوية فنقول لا دليل لحصول المقدمة العلمية واجبة على الوجه المذكور ولا يمكن دعوى وجوبها
الا من قبيل الوجوب العقلي النفسي الارشادي لعدم الدليل على ازيد من ذلك وما يصلح مستندا للوجوب
على الوجه الاول امور الاول قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وغيره من ادلة الاطاعة ولعل الاتيان بالعلم
ماخوذ في معنى الاطاعة فتفيد وجوبها بحسبها ايضا وفيه ان وجوب الاطاعة ارشادي لا يفيد الطلب
وانما يفيد الخبرية الثاني ما يقتضي الاحتياط من حكم العقل والنقل كقوله اخوك دينك فاحتط لدينك
فان ذلك مما يفيد لزوم تحصيل العلم بالامتثال وفيه ان ماذكره من حكم العقل ليس الا اعتبار تعلق
الاشتغال وحكم العقل بها ليس الا الارشاد ولا يفيد في اثبات ما نحن فيه واما النقل فلم يثبت حجيته بما يصلح
للركون اليه سندا او لو ثبت فلا يفيد الا تاكيد حكم العقل وقد عرفت الحال فيه الثالث استحالة
التكليف الا بالعلم بسقوطه فلو اشتبه القبلة في الجوانب الاربعة فقد التوجه بالصلوة الى احدها
لا يحصل العلم بسقوط التكليف فيجب الى ان يحصل العلم بسقوطه بما يحصل من التوجه بها الى الجوانب الاربعة
وفيه انه وان كان مقتضى الاستصحاب الوجوب الشرعي فانه تم افاد في اتمام مقصودهم الا انه يرد
عليه امران احدهما المنع من جريانه في مثل المقام على مذاقنا لعدم تحقق الموضوع اذ المستصحب ان كان
هو الامر الواقعي لم يفد في اثبات وجوب خصوص الصلوة الى الجهات الباقية لكونه اصلا مثبتا بالنسبة
الى ذلك وان كان هو الامر الفعلي فقد انتفى الموضوع الذي هو وجوب الصلوة الى اربع جهات نحو
نظير استصحاب الكرية المعروف في محله وثانيهما ان المنصرف في المقام بعد تسليم جريانه ليس الا الحكم العقلي
الذي هو تحصيل العلم بالبرائة وهو مما لا يفي باثبات الاحكام واللوازم العقلية وانما يفي باثبات

وانه يرجع الى كون وجوب الاطاعة للارشاد بمعنى ان الاوامر
ان الاستدلال الشامل على النقل الاول لعل على القر الاول
التي يحكم بالاطاعة لها ان الشبهة العقلية التي الاول الا بالامر
الاطاعة انما هو تحقق فيما اذا كان هناك عقاب
اما الثاني انما هو فيما لو كان بالاوامر والاخر على
احدهما على القرب ذلك الاوامر الاطاعة
فالقرب الامر الاطاعة

الاحكام الشرعية كونها من النوافل الغير الرواتب عند استجماع الامارات الغير المعتبرة لو سلم هذا سقوط الادلة
على الوجوب الشرعي بما ذكرناه من الوجوب العقلي الارشادي لكن لا يبقى في المقام اشكال وهو انه اذا انتفى
الوجوب الشرعي عن مثل الصلوة الى اربع جهات فالذي يجب الاتيان به عند الاتيان بها ان نقول بتوزيع [illegible]
بها جملة الاتيان بالصلوة المشغول بها اذ مثله في الواقع وبذلك يرتفع الاشكال حتى انه لو اخبره
المخبر الصادق بكون الصلوة الاولى الى جهة القبلة سقط عنه اعادتها الى الثلث الباقية [illegible] من المقدمات
داخل في محل النزاع قطعا واما هو فالذي يظهر من كلام صاحب المعالم انه محل الاختلاف في وجوبه [illegible]
خروجه عن محل البحث ولكن الحق دخوله فيه لوجود الملاك فيه صريحا ولا ريب في ذلك كما انه لا ريب في دخول
مقدمة الحرام فيه وكذا دخول المقدمات التي هي من قبيل الترك كترك الضد مثلا بالنسبة الى فعل الضد الاخر
الجهة الثانية في تحرير محل النزاع من حيث الواجب المضاف اليه لفظ المقدمة ويتم ذلك ببيان امور الاول
ان الواجب العقلي كمعرفة الصانع مثلا حكمه حكم الواجب الشرعي في جريان النزاع في وجوب مقدمته كما ان
الواجب التوصلي حكمه حكم التعبدي في جريان النزاع في وجوب مقدمته فلو وجب البيع فلا ريب في جريان الكلام في مقدماته
من حيث الوجوب وذلك مما لا ريب فيه الثاني ان الواجب النفسي مما لا اشكال في كونه محلا للنزاع واما الواجب الغيري
فقد قيل بخروجه عن عنوان البحث لان محل البحث يجب ان يكون مما يتوارد عليه الاقوال الواقعة في البحث
والواجب الغيري ليس بهذه المثابة لان من القائلين بوجوب المقدمة من يقول بان المراد به ترتب العقاب على
تركها المفضي الى ترك ذي المقدمة في تلك الحال ولا ينتظر به حضور وقت ذي المقدمة فمن ترك الخروج مع
القافلة الى الحج ترتب عليه العقاب في تلك الحال اعني حين ترك ذي المقدمة او من حين تركها على ما يجيء
تفصيله انشاء الله تعالى ولا ينتظر بذلك موسم الحج وهذا القول ذهب اليه الفاضل السبزواري بل نسب الى اكثر المثبتين
والنافين وحاصله ان الاولين يقولون بترتب العقاب في حال ترك المقدمة والاخرون ينفون ذلك ويقولون
انه انما يترتب بعد حضور وقت ذي المقدمة في ذلك الوقت وظاهر ان القول بترتب عقاب في ترك المقدمة
في حال ترك المقدمة لا يجري في مقدمة الواجب الغيري اذ لا يترتب عليه في نفسه عقاب حتى يترتب على ترك مقدمته عند
تركها وبهذا يظهر ان الواجب الغيري خارج عما هو محل البحث هنا وقد اورد عليه بعضهم بوجود ذلك في مقدمات الواجب
الغيري ايضا لانه وان لم يترتب عليه في نفسه عقاب الا ان ترتب العقاب عليه بواسطة افضائه الى ترك ما هو
مقدمة له مما لا ريب فيه فنقول ان الفاضل السبزواري ومن حذا حذوه يقولون بترتب ذلك العقاب المترتب
على الواجب الغيري على ترك مقدمته في حال تركها ولا ينتظر به حضور وقت الغير والاخرون ينفونه على هذا
الوجه ولكن التحقيق ان الواجب الغيري خارج عن عنوان البحث لا لما ذكر بل لوجه آخر مبني على [illegible]
لها وهو ان الواجب النفسي لما وجب لاجله المقدمات القريبة مقدمة له والبعيدة مقدمة للقريبة [illegible]
فالحج اذا وجب لاجله جميع اجزاء السير لا انه وجب لاجله الخطوة الاخيرة الموصلة الى مكة [illegible] فانكل مقدمة
والخطوة التي قبلها مقدمة لها [illegible] فليس هناك [illegible] الا القريبة [illegible] واجب واحد يجب لاجله

ما تقدم

عه

توجه عما المقدمة الوجودية ولها فيها

ما تقدم بل الكل مقدمات الواجب النفسي وعلى هذا القياس الصلوة فانها اذا وجب وجب لاجلها الوضوء
وتحصيل الماء وغير ذلك فافهم ذلك وحينئذ لم يتيسر القائل المذكور بما ذكرناه من النكتة بل زعم ان هناك
واجبا غيريا يجب لاجله غيره من المقدمات اخذا في سلوك مسالك لم يفض الى المطلوب كما عرفت الثالث
ان الواجب المطلق داخل في عنوان البحث بلا ريب وهل يدخل فيه الواجب المشروط ايضا او لا لاجل ذلك قيد بعضهم عنوان الباب
بالاطلاق وقيد العنوان لاخراج مقدمات الواجب المشروط عن محل البحث وتحقيق ان مقدمات الواجب المشروط على
قسمين احدهما ما هو مقدمة لوجوبه كالاستطاعة بالنسبة الى الحج وثانيهما ما هو مقدمة لوجوده كالسير بالنسبة
اليه فان كان المقصود من التقييد اخراج القسم الاول فهو خارج باضافة المقدمة الى الواجب اذ ليس ذلك
مقدمة للواجب وانما هو مقدمة للوجوب فالتقييد بعد مستدرك وان كان المقصود اخراج القسم الثاني فلا وجه
لاخراجه اذ لابد من دخوله فان المقدمة بالنسبة الى ذي المقدمة في القول بوجوب مقدمة الواجب المطلق على وجه الاطلاق
فلا محيص له من القول بوجوب مقدمة الواجب المشروط على وجه الاشتراط فلا بد للقائل بوجوب المقدمة من
الالتزام بوجوبها على حد وجوب ذي المقدمة ان كان مطلقا فمطلق وان كان مشروطا فمشروط وان التقييد
بالمطلق ربما يوهم اختصاص البحث بمقدمات الواجب المنجز لان كثيرا ما يطلق عليه بل صرح بعضهم بان المطلق والمنجز
متساويان فيكون التقييد مع كونه غير سديد مخلا بالمقصود ثم ان ما ذكرنا من توهم تبعية المقدمة لذيها في
الوجوب المطلق والمشروط انما هو على ما يناسب مذاق القوم والذي يقتضيه التحقيق ويوضحه النظر الدقيق
هو ان مقدمة الواجب المشروط مما يصح ان يتصف بالوجوب التنجيزي قبل حلول زمان وجوب ذي المقدمة
وبيان ذلك ان اشتراط الواجب قد يتحقق بتقييده بالزمان كما لو قال الآمر اذا ادركت يوم الخميس فصم
فيه وقد يتحقق بتقييده بغيره كما لو قال ان استطعت فحج اما الاول فيتحقق فيه وجوب المقدمة على وجه
التنجيز قبل حصول وقت وجوب ذي المقدمة فيتعلق بالجنب في ليل الصيام وجوب الغسل في تمام
الليل والدليل على ذلك بناء العقلاء فانا نجدهم يوجبون المقدمات في مثل ذلك اذا علم المأمور بعدم
التمكن من الاتيان بها في وقت الواجب كما في المثال المذكور فان ادراك الفجر بالطهارة مما لا يمكن [illegible]
ان طريق الاطلاع عليه مما هو موكول الى العقل هذا مجمل الكلام وتفصيل المقام ان الواجبات على ثلثة اقسام
احدها ما يتحد فيه زمان الوجوب والواجب جميعا فيكون زمان واحد ظرفا لهما وهذا القسم مما لا كلام
فيه ثانيها ما يتأخر فيه الزمان الذي هو ظرف الواجب عن الزمان الذي هو ظرف الوجوب كالحج في
حال خروج القافلة بالنسبة الى المستطيع فان ذلك الزمان ظرف لوجوب الحج وظرف الواجب الذي هو
الحج ليس الا موسم ذي الحجة وهو متأخر عن ذلك الزمان وهذا القسم هو الذي يسميه صاحب الفصول
بالواجب المعلق والتزم بوجوب مقدماته ثالثها ما يتأخر زمان الواجب والوجوب عن زمان المقدمة
كما في مثال الصوم فان الزمان الذي هو ظرف للصوم متحد بالزمان الذي هو ظرف لوجوبه لكنه متأخر
عن الزمان الذي هو ظرف للغسل ولا فرق بين هذا القسم والقسم الثاني فيما [illegible] موضوعا

ولا يكون متأخرا عن الزمان الذي هو ظرف المقدمة ع

نعونا

فتى بنا اذا ادركت يوم الخميس فصم الظاهر في كون يوم الخميس ظرفا للطلب لنفس الواجب او
صم اذا ادركت يوم الخميس الظاهر في كون الخميس ظرفا للصوم بان يق لا فرق بينهما بحسب المعنى وهما
فرعان من فروع النفقة في المثال والمثال الاول ايضا مفيد للوجوب التعليقي او مقيد به حكما
وان تغاير بحسب الموضوع والدليل على الاتحاد في الحكم بناء العقلاء فانا نرى انهم لا يفرقون
بينهما في الحكم فنفصل صاحب الفصول بين القسمين بالوجوب في الثاني دون الثالث ليس في محله
وما ذكرناه من حكم القسم الاخير وان كان مخالفا لما ذهب اليه اكثر العلماء فانهم لا يلتزمون في حق
المسافر قبل الزوال مثلا بوجوب استحفاظ الماء اذا علم بانه لا يتمكن بعد الزوال من شيء من الطهورين
الا ان جماعة من المحققين تنبهوا لما ذكرناه كالمحقق الخوانساري والفاضل السبزواري حيث اهمل الثانية
فانه حكم في حق المسافر الجاهل بكيفية استعلام جهة القبلة بوجوب تحصيل العلم بكيفية قبل السفر وهذا
كله في صورة العلم بعدم التمكن من تحصيل المقدمة في وقت ذي وجوب ذي المقدمة ومثله الكلام في صورة
الظن والشك فان بناء العقلاء قائم هناك ايضا بما ذكرناه واما الثاني وهو ما لو قيد الواجب بشيء
غير الوقت كالحج فان عدم وجوب مقدماته الوجودية ثم الكلام لنا فيه فهو جار على طبق القاعدة
وبناء العقلاء مستقر على عدم الوجوب والسر في تفرقتهم بين التقييد بالزمان وغيره بالوجوب في الاول دون
الثاني انهم يعدون الزمان ظرفا لا يجعلونه جزء الموضوع بخلاف الثاني فانهم يفهمون من قوله حج ان
استطعت ان الحج يجب على المستطيع فموضوع الحكم هو المستطيع ثم ان الحكم بعدم الوجوب في هذا القسم
انما هو فيما اذا كان تحقق الشرط في الزمان المتاخر موجبا لتنجز الوجوب واما اذا كان كاشفا عن تحقق
الوجوب في الزمن السابق فلا اشكال في وجوب المقدمة ولا يتمشى ح فرق بين التقييد بالزمان وغيره
ويظهر اثر ذلك فيما لو كان احد المتعاقدين اصيلا والاخر فضوليا على القول بكون الاجازة كاشفة فلو
زوجت نفسها من رجل وقبل غيره عنه فضولا لم يكن لها التزويج بغيره قبل تحقق شيء من الاجازة والرد
على القول بكون الاجازة كاشفة فانها على ذلك القول تكشف عن كونها زوجة للاول من حين العقد فيحرم
عليها التزويج بغيره وهذا بخلاف ما لو قلنا بكونها ناقلة من حينها فيجوز لها التزويج بغيره وهذا المقام
مما يظهر فيه اثر الخلاف في كونها كاشفة او ناقلة ولما ذكرنا من عدم الفرق اذا كان الشرط المتاخر كاشفا
حكم اكثر الفقهاء بان من نذر شاة لتكون صدقة ان قدم المسافر لا يجوز له التصرف فيها بما يوجب اخراجها
عن ملكه ليجب انتظار تحقق المطلوب او الياس عنه وما ذكرناه في صورة العلم بحصول الشرط ولخ
وكذا الحال في صورة الظن او الشك لتحقق بناء العقلاء على ذلك ولا يعمل بالاصل ح وان كان الاصل
عدم تحقق الاجازة والشاهد عدم قدوم المسافر مقتضيهما مجرى لان بناء العقلاء وارد على الاصل
ومن المقرر فيما بين انه شرط العمل بالاصل ان لا يكون مجرد الاحتمال طريقا الى الواقع بحيث لو عمل
بالاصل لزم عدم الوصول الى الواقع بالمرة او بحسب الغالب مثال الاول ما اذا ادعى مدع النبوة قبل زمان نبوة

خاتم

الفيد بالاستطاعة

قيل حصول تلك الفيد الذي هو شرط للوجوب ومطلقا

حصول

خاتم الانبياء م فان مجرد احتمال كونه نبيا طريق الى الواقع فلا بد من النظر في معجزته وان كان الاصل
عدم كونه نبيا مما لم يجر والا لزم عدم ثبوت نبوة احد من الانبياء وهو مفض الى مخالفة الواقع دائما ومثال
الثاني ما لو رأت المرأة الدم ولم تعلم انه دم الاستحاضة القليلة او الكثيرة فلا بد لها من الاختبار وكذلك
وليس لها العمل بالاصالة البراءة عما زاد على حكم القليلة لاستلزامه مخالفة الواقع غالبا وبالجملة شرط
في العمل بالاصالة البراءة ان يكون موردها بحيث يمكن للآمر بيان طريق علمي ولو عادة بقي هنا امران
ينبغي التنبيه عليهما الاول انا نجد من المقدمات ما ثبت من الشرع وجوبه قبل حصول زمان ذي المقدمة كاغسل
الجنابة في ليلة الجمعة قبل الزوال بالنسبة الى من كان فيما دون فرسخين عنها او مثل ذلك ومن المسلم ان لا
اشكال علينا اذ قد عرفت هنا ان التزم بالقول بالتزام اتصاف المقدمة بالوجوب قبل حضور زمان ذي المقدمة اذا
كانت مما لا يمكن الاتيان بها في وقته لكن يتجه الاشكال على الاكثر لكونهم يرون ان اتصافها بالوجوب
قبل زمان ذي المقدمة غير معقول فح فكيف يتجه ايجابه من قبل الشارع فلا بد من بيان طريق للتخلص
على مذاقهم والذي يحتمل ذلك امران احدهما انه يق انه يستكشف من ايجاب المقدمة على وجود ذي المقدمة ايضا
بان يق ان ما قبل الزوال ظرف لوجوب الجمعة ووقت الزوال ظرف لنفس الواجب فيعر من قبيل الواجب المعلق
كالحج حال سير القافلة ولا اشكال في وجوب مقدمته كما جعل صاحب الفصول الصوم من هذا القبيل فيعرب
ان ظرف الواجب النفعي هو الصوم وان كان هو النهار الا ان الليل ايضا ظرف الوجوب فيجب الى الله
مقدمته التي هي الغسل في الليل وثانيهما ان يق ان مثل ذلك واجب نفسي وان كان الغرض منه والمصلحة الداعية
اليه امرا آخر يترتب عليه فليس وجوبا غيريا حتى يرد ان ايجاب الشيء لما لم يجب بعد غير معقول فهو مثل
امر السلطان عسكره بتعلم السبق والرماية وسائر كيفيات الحروب فانه واجب نفسي وان كان الغرض
منه والمصلحة الداعية اليه امرا آخر يترتب عليه فليس وجوبا غيريا حتى يرد ان ايجاب الشيء لما لم يجب بعد
غير معقول فهو مثل امر السلطان عسكره بتعلم السبق والرماية وسائر كيفيات الحرب فانه واجب نفسي
وان كان الغرض منه ترتب الاهتداء الى كيفية الحرب عند الحاجة وقد تعرض لدفع الاشكال صاحب الهداية
فافاد ان الواجب الغيري على قسمين احدهما ما يكون اتصافه بالوجوب الغيري ناشئا من الخطاب بشيء آخر
موقوف على ذلك ومثل هذا الوجوب مما يستحيل تصوره في المقام لعدم تحقق الامر بصلاة الجمعة مثلا
قبل الزوال حتى يجب لاجله الغسل في حق الشاك وثانيهما ما لا يكون كذلك لمشابهته وانما ينشأ وجوبه من الخطاب
به لكن يكون المصلحة منحصرة في ترتب الغير عليه والوصول الى ذلك الغير ومثل الغسل الى الجمعة من
هذا القبيل وذكر ان تسمية مثل ذلك بالواجب النفسي اولى لتعلق الوجوب به راسا وغاية الامر ان
مصلحة الواجب منحصرة في ترتب امر آخر عليه بخلاف ما لا يخفى اما في القسم الاول فلما عرفت من كفاية الاول
على وجه الاشتراط في وجوب مقدماته على وجه التنجز واما في القسم الثاني فلانه لا فرق في العلم بانحصار
المصلحة في الواجب في الوصول الى الغير الذي يحقق وجوبه وايجابه نفسيا او مع عدم العلم بانحصار المصلحة

وجوبه

دفعه

في ذلك لا يكون مما نحن فيه فالاولى الالتزام بما ذكره صاحب الفصول من كونه واجبا معلقا كالحج بالنسبة الى
المسير واجبا معلقا و توقف ان وجوبه منجز لكن ظرف الواجب مؤخر وذلك لما عرفت من ان ايجاب المقدمة
مما يستدل به على ايجاب ذي المقدمة فلا يعقل الامر بها مع عدم الامر بالحج مع فرض اختصاص مصلحة
الامر به في الموسم فلا يصح الا ان يقول الطلب منك المسير الى الحج في الحال واتيت الحج مطلوب لي
ح وساطلبه منك فيما ياتي من الزمان ثم يمكن تصوير الوجوب التعليقي فيما علم اختصاص المصلحة فيه بالموسم
الى الغير اذ لم يصح التكليف بذلك الغير في حال الامر بما امر به لاجله كامر الغافل بالالتفات الى الحكم حتى
يلتفت اليه الخطاب لان خطاب الغافل قبيح فلا يكون في مثله دعوى الملازمة بين الامر بالمقدمة التي هي الالتفات
والامر بذي المقدمة والاستدلال من الاول على الثاني ضرورة تحقق القطع بعدم مطلوبية ما تضمنه
الخطاب المتاخر في حال الامر بالالتفات لقبح توجه الخطاب اليه في ذلك الان بخصوصه لكنه حكم
بما ذكره يتحول مطلق في مقام الجواب عن الاشكال بما عرفت من مثل وجوب المسير قبل الزوال مما لا يجري فيه
ما ذكرناه من تصوير الوجوب التعليقي مما علم اختصاص المصلحة فيه بالموسم الا انه لصحة توجيه طلب الحج في حال
طلب المسير الامر الثاني في انه اذا ورد امر من الشارع بتحصيل مقدمة من مقدمات الواجب قبل الوجوب بها
قبل اتصافه بالوجوب كالامر بالغسل في الليل للصوم الواجب المشروط بمجيء النهار والمسير الى الحج
من الاماكن البعيدة التي دون فرسخين قبل الزوال فهل يجوز التعدي من المنصوص الى غيره ايضا بان يحكم
بوجوب الطهارة او تحصيل الساتر قبل دخول وقت ذي المقدمة اذا علم بفقدان الماء والساتر وقت
وجوب ما يتوقف عليهما ام لا وجوه بل اقوال فمنهم من اطلق الجواز ومنهم من اطلق عدمه ومنهم من بنى المقام
على التصرف في جانب المقدمة بجعلها من قبيل الواجب النفسي والتصرف في جانب ذي المقدمة بجعله واجبا
معلقا فحكم بالتعدي على الثاني دون الاول حجة الاول انه لا فرق بين المنصوص وغيره بحكم تنقيح المناط
لان مناط وجوب المقدمة هو حيثية كونها مما يتوقف عليها الواجب وهو امر مشترك بين المنصوص وغيره
والامر به في بعض الموارد انما هو لكونه من جملة ما يتوقف عليه ولا خصوصية له وحجة الثاني ان عقولنا
قاصرة عن فهم حكمة تنصيص الشارع ببعض المقدمات دون الاخرى ويمكن ان يكون لخصوصية في بعضها ما ليس في
ما عداه وان وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها خلاف الاصل فلا بد من التوقف ح والاقتصار
على موضع اليقين وهو المنصوص فلا يبقى مجال للتعدي الى غيره ووجه الثالث انا اذا التزمنا بالتصرف
في المنصوص بالحكم بكونه من قبيل الواجب النفسي لم يبق رابطة بينها وبين سائر المقدمات من جهة انها
للغير ولا يجوز التعدي من النفسي الى الغيري مع كون التعدي في نفسه خلاف الاصل واما اذا بنينا على
التصرف في ذي المقدمة بجعله واجبا فلا مانع منه لان جميع المقدمات سواء في مرتبة التوقف
والذي يقتضيه مذهب الاكثر من عدم اتصاف المقدمة بالوجوب قبل زمان ذي المقدمة عدم
جواز التعدي سواء قلنا بالتصرف في المقدمة او في ذيها اما على الاول فواضح كما عرفت وكذا

الامر بالمسير

معلقا

المفصل

المفصل واما على الثاني فلانه لا مانع من القول بان الواجب بالنسبة الى المقدمة المنصوصة معلق وبالنسبة
الى غيرها مشروط واين منها واجب مطلق من جميع الجهات ولا مشروط كذلك بل يتصف بكل من الوصفين باعتبار
المقدمات الوجودية والوجوبية كما ذكرنا سابقا والحق هو القول الثاني لما ذكر من عدم تنقيح المناط
وتظهر الثمرة بين الاقوال فيما علم عدم حصول سائر المقدمات عند وجوب الاتيان بذي المقدمة فعلى الثاني
لا يجب المنصوص ايضا اذ مع تعذر المقدمات في ذلك الوقت يرتفع التكليف بذي المقدمة فيسقط وجوبه و
يسقط المقدمة المنصوصة ايضا ضرورة انها انما وجبت لاجل ذي المقدمة وقد سقط بتعذر بعض
مقدماته في وقته وان امكن الاتيان بذلك البعض قبل الوقت اذ المفروض انه غير منصوص ولا يتعدى من
المنصوص الى غيره وهذا بخلاف الاول واحد شقي التفصيل فيجب الاتيان بغير المنصوص ايضا قبل الوقت
هذا كله فيما ثبت وجوب المامور به باللب واما اذا ثبت باللفظ فلا يمكن القول بانه معلق بالنسبة
الى المنصوص ومشروط بالنسبة الى غيره لان التقييد المذكور بالقدرة في الكلام المفيد لوجوب ذي المقدمة
ان رجع الى الطلب كان الواجب بالنسبة اليهما مشروطا وان رجع الى المطلوب كان معلقا على كل حال
فهو بالنسبة الى غير المذكور مطلق فلا يتم ان الواجب بالنسبة الى المنصوص معلق وبالنسبة الى غيره مشروط
ثم انه اذا ثبت وجوب المقدمة قبل اتصاف ذيها بالوجوب اما بناء على قاعدة كما حققناها او بناء على
النص كما ذكرناه فهل هو على طريق التوسعة او التضييق بمعنى اختصاص وجوب الاتيان بما يليه من وقت
وجوب ذي المقدمة من الزمان دون ما تقدم على ذلك قولان وتظهر الثمرة فيما اذا كانت المقدمة
من قبيل العبادات كالوضوء والغسل دون ما اذا كانت من قبيل المعاملات فان قلنا بالاول صح الاتيان بها
في اي وقت شاء بنية الوجوب وذلك كما في الغسل في ليلة شهر رمضان اذ يتخير بين اول
الليل والاتيان به في اي جزء شاء منه بنية الوجوب وان قلنا بالثاني فلا يجوز ان ياتي بها ناويا بها الوجوب
الا في الجزء المتصل بزمان وجوب ذي المقدمة لا يسع الا اتيانها فيه وغيره بذلك القصد تشريع فلو اراد
التقديم فلا بد ان ينوي الاستحباب وهذان القولان ذهب الى ثانيهما الاكثر والى اولهما بعض المتاخرين
والمولى المقدس الاردبيلي على ما نسب اليه والمسئلة محررة في كتب الفقه ولكن صاحب المدارك لما راى ان
القول بالتوسعة في غاية البعد حمل كلام المولى المذكور بان المراد بالوجوب هو الشرطي دون الشرعي قال
عند قول المحقق بعد ذكر غايات الغسل وقد يجب اذا بقي لطلوع الفجر من يوم يجب صومه بمقدار ما يغتسل
الجنب اشار بقوله وقد يجب الى ان وقوع ذلك نادر وذلك لان ضبط المكلف الوقت على هذا الوجه
من الامور النادرة ومقتضى العبارة ان المكلف اذا اراد تقديمه كان ذلك مندوبا من شروط بالطهارة
نوى الندب وان عن الوجوب وهو كذلك بناء على القول بان وجوبه لغيره ورجح بعض مشايخنا
جواز ايقاعه بنية الوجوب طول الليل وان قلنا بوجوبه لغيره وكانه اراد بالوجوب الشرطي والا
فالوجوب بالمعنى المصطلح منتف على هذا التقدير قطعا انتهى وهذا التوجيه كما ترى بعيد من اللفظ جدا

القائل بالتوسعة ان وجوب المقدمة ليس الا من جهة كونها مما يتوصل الى المامور به ولا فرق في هذه
الجهة بين المقدمة الواقعة في اول ازمنة الامكان ووسطها وآخرها فلو اغتسل اول الليل او جزء وكذا
وغيره وكذا لو سافر الى ملاقاة الحج بحيث ينتهي اليه ... كثيرة لتخصيص الحكم بالوجوب بوقت
دون آخر مما لا وجه له واحتج القائل بالتضييق بان الوجوب على وجه التخيير يقتضي اسقاط الواجب بشيء آخر فقد
يكون غير الواجب مسقطا عن الواجب وذلك كالايتمام فانه ليس بواجب لكنه يسقط القراءة المامور بها الواجبة
وكذا السفر فانه ليس بواجب لكنه يسقط وجوب الصوم فيه وما نحن فيه من هذا القبيل لا من قبيل التخيير
لانه يتوقف على الانشاء ولا بد له من منشئ وهو اما الشارع او العقل ولم يصدر من الشارع الحكم بتخيير
احد ليلا في شهر رمضان في الاغتسال في كل من اجزاء الزمان مثلا بحكم الفرض وكذا العقل لانه ايضا
لا يحكم بتساوي الاوقات بل المتقدم حكمه الاتيان في اولها لو فات خارج عن عنوان المقدمة وتحقق
هذا العنوان انما هو بالاتيان في آخر ازمنة الامكان لان المقدمة عبارة عما يتوقف عليه الواجب
بحيث لو ترك ترك وما يقع في اول ازمنة الامكان ليس من هذا القبيل والسر في ذلك ان العقل انما يحكم
بالتخيير بين المقدمات لو كانت في عرض واحد كما في الامر بكنس ... ما لو كان للحج طرق متعددة واما لو كانت
مترتبة فلا يحكم بالتخيير بل يحكم بكون الاخيرة هي المقدمة وذلك كما في الزمانيات التي منها ما نحن فيه
فتلخص مما ذكرنا ان الاقوال في وجوب المقدمة قبل اتصاف ذيها بالوجوب ثلثة احدها عدم الوجوب مطلقا كما
هو المشهور ثانيها جواز اتصافها بالوجوب على جهة التوسعة ثالثها جوازه على سبيل التضييق كما هو المحقق
بقي ههنا شيء وهو انه يتوجه على القائلين بالتوسعة سؤال الفرق بين الغسل بنية الوجوب في اول الليل
للصوم وبين الغسل في النهار لاجل الصلوة غدا حيث يلتزمون بالصحة والوجوب في الاول دون الثاني وقد
التزم بعدم الفرق العلامة الطباطبائي المتاخر على ما نسب اليه حيث حكى انه اجاز الغسل بنية الوجوب للصوم قبل هلال
شهر رمضان اذا تحقق الموجب قبل ذلك الوقت ويمكن الجواب بان اجماع الفقهاء يمنع من جواز التقديم على
الليل او بالالتزام بان وجوب الغسل عند تقديمه على الليل يكون لاجل الصلوة ووجوبه انما هو على وجه
الضيق ومع ذلك لو كان لاجل الصوم ايضا ووجوبه يكون موسعا يلزم كون الشيء الواحد موسعا ومضيقا
وهو غير جائز ويندفع الاول بان المسألة عقلية ولا مسرح للاجماع فيها والثاني بوجوه احدها المنع من
بطلان كون شيء موسعا ومضيقا باعتبارين فلا باس بكون الغسل واجبا موسعا لاجل الصوم ومضيقا
لاجل الصلوة كما ان المباح بالذات قد يكون واجبا بالعرض ثانيها انا نفرض الكلام في مقام لا يتصف
الغسل فيه بالوجوب المضيق لاجل الصلوة كالحائض التي تحقق لها النقاء بعد طلوع الشمس بيسير ثالثها
ان ذلك خروج عن مقالة الفقهاء فانهم ذكروا ان الغسل في الليل يجب لاجل الصوم ولم يذكروا حكم ما قبله
من النهار باثبات ولا نفي فتغيير لما ذكروه بالتبعية لا يخلو عن العيب المحقق الثالث من جهات تحرير
محل النزاع في تحقيق معنى وجوب المقدمة والذي يحتمل في المقام امور ستة الاول الوجوب الشرطي وهو

عبارة

عبارة عن كون الشيء بحيث لا يحصل بدونه المقصود من الامر المعبر عنه باللابدية وهو في الحقيقة عين معنى المقدمية
الثاني الوجوب الارشادي وهو الطلب العائد نفعه الى المطلوب منه وما يتخيل ان الامر الارشادي ليس
طلبا حقيقيا بل هو وارد في صورة الطلب لبيان الحكم الوضعي مما لا يصغى اليه السليم بل الذي يحكم به الوجدان
انه نوع طلب حقيقة وان تضمن افادة الحكم الوضعي ايضا وان شئت الكشف عن حقيقة الحال فلاحظ
امر الطبيب للمريض بشرب الدواء فانه لا مجال لانكار وجود نوع من الطلب في نفس الطبيب وكذا ما تخيله
العلامة ... من ان ظاهر الاوامر الارشادية ... فهو مجرد الارشاد وبيان وجه المصلحة في الامور الدنيوية
وللطلب الراجح المعبر عنه بالندب في الامور الاخروية وذلك لان الامر ان كان له صلاحية لافادة
الارشاد فيكون المامور به من الامور الاخروية لا يعلم مانعا من ذلك وان لم يكن له صلاحية لافادته
فكون متعلق الامر من الامور الدنيوية ليس مما يتاتى منه جعل الامر ... لافادة الارشاد فالحق ان
الامر الارشادي وان كان مورده مورد الوجوب او الندب الا ان ما تضمنه من الطلب مغاير للطلب الوجوبي
والندبي وان كنت في ريب مما ذكرنا فانظر الى قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فانه
ليس للندب مع انه وارد في الامر الاخروي الثالث الوجوب العرضي وهو وجوب واحد يستند تارة الى
ذي المقدمة وعرضا الى المقدمة كما ان حركة السفينة تستند حقيقة اليها وبالعرض والمجاز الى من فيها
مثال ذلك وجوب النظر الى جبل ابي قبيس بالنسبة الى من يجب عليه الدخول في مكة فالوجوب انما هو في
دخولها وقد ينسب الى النظر الى جبل ابي قبيس بالعرض من جهة الملازمة بينهما والمصاحبة وهذا الوجه من
الوجوب هو الذي اختاره المحقق الخونساري ... بالنسبة الى المقدمة وقال ان هذا القدر هو المسلم من وجوبها
دون ما زاد على ذلك ولكون ذلك انما هو من قبيل وصف الشيء بحال متعلقه فلا يعد الوجوب ح
الا الى ذي المقدمة فقط الرابع الوجوب التبعي وقد عرفت معناه سابقا ولا نضايق في ثبوته في المقدمة اما
من جهة التبعية لذيها في الارادة بمعنى ان المقتضي لوجوب ذي المقدمة لا بد وان يقتضي وجوبها ايضا
بالتبع وان نوقش بانه الى شأن العقل كحال اضافة الخادم بالنسبة الى اضافة المخدوم فكان ...
انشاء حكمين احدهما البيان للرسول الظاهر وهو وجوب ذي المقدمة والآخر بيان الرسول الباطن الذي
هو العقل وهو وجوب المقدمة واما من جهة تبعيته في الاستفادة بمعنى استفادة الوجوب للمقدمة بتبعية
الخطاب الواقع في خصوص ذي المقدمة ولو كان المتكلم غافلا كدخول الابواب والاخشاب والشبر و
الاوتاد المركوزة في بيع الدار وانفهام ذلك عرفا من قول البائع بعت داري وان كان هو غافلا
عن دخولها حال العقد الخامس الوجوب الاصلي الغيري بان يكون الخطاب الوارد لبيان وجوب ذي المقدمة
دالا على وجوب المقدمة ايضا لكن للغير لا للنفس السادس الوجوب الشرعي الذي يترتب عليه لوازم
الوجوب النفسي من الثواب والعقاب وغيرهما اذا عرفت ذلك نقول ان الوجوب الشرطي لا يصلح محلا
للنزاع جزما لرجوعه الى معنى المقدمية فلا يسع لاحد انكاره ومحل النزاع لا بد وان يكون صالحا للنزاع

الاثبات والنفي عليه وذلك لان نزاعهم انما هو لعدم جواز المقدمة فكيف يصح ان ينكر ما هو محقق
واما الوجوب الارشادي فهو ايضا لا يصلح محلا للنزاع اذ المقصود من نزاعهم في وجوب المقدمة ترتيب
الثمرات والاحكام الشرعية ولا يترتب على الوجوب الارشادي اثر شرعي مع ان ادلتهم غير مناسبة
لما كنا وتهم واما الوجوب العرضي فلا يصح ان يكون محل النزاع كما يظهر لا من شرط في محل النزاع
ان يكون له اهلية للاثبات والنفي كما انه اليه والوجوب العرضي غير قابل للانكار مع انه لا
يساعده كلمات العلماء والثمرات المذكورة في المقام وعنوان المسئلة فانهم اخذوا في المسئلة
بعنوان ان مقدمة الواجب هل هي واجبة ام لا ولو كان النزاع في الوجوب العرضي لم يكن الكلام
فيه لاختصاص بالمقدمة فكان اللازم تعميم العنوان بالنسبة الى جميع ما يحتمل ذلك من المتلازمين والمتقارنين
في الوجود وغيرهما مما يمكن اثبات الوجوب العرضي له بواسطة وجوب صاحبه لا تخصيصه بالمقدمة و
انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم فعدم كون الوجوب بالمعاني الثلثة لها بقية من محل النزاع
واضح لا خفاء فيه انما الكلام في تشخيص ما هو المتنازع من بين المعاني الثلثة الباقية فنقول اما
المعنى السادس وهو الوجوب الشرعي الذي يترتب عليه جميع اثار الوجوب فيمشي بالظاهر انه ليس
من محل النزاع في شيء لغاية بعده عن مذاق العلماء وطريقة الشرع فان وجوب المقدمة عند العلماء
كالبديهي بل ادعى بعضهم على ذلك البداهة ومع ذلك لا يلتزم احدهم باستحقاق من ترك واجبا له
مقدمات متعددة من جهة استلزام تركه لتركها عقوبات كثيرة ومما يشهد بما ذكرنا انهم ذكروا انه لا ينتقض العدالة
الا بارتكاب كبيرة او الاصرار على الصغيرة وان ارتكاب الصغيرة مرة من دون اصرار غير قادح فيها مع ان لازم
القول بمثل الوجوب المذكور بالنسبة الى المقدمات انتفاؤها بصغيرة واحدة من جهة استلزامها لصغائر
كثيرة لا يكاد يمكن احصاؤها لكثرة المقدمات بل يلزم ان لا يوجد غير معصوم ابدا مع ان ادلتهم على وجوب المقدمة
لا تفي باثبات هذا المعنى واما المعنى الخامس وهو الوجوب الاصلي فان جعل من لوازمه ترتب الثواب والعقاب
كما اصر عليه الفاضل القمي ره وجعل ذلك محل النزاع فهو يرجع الى سابقه وبه ظهر ما فيه وان لم يجعل
ذلك من لوازمه فالظاهر انه ليس محل النزاع ايضا لما ذكرنا من ان الواجب الاصلي ما يتعلق به خطاب
بالاستقلال وهو لا يخلو اما ان يكون بلسان الرسول الظاهري او الباطني اما الاول فلا ريب في بطلانه
لان اللازم ذلك ان يكون وجوب المقدمة مدلولا التزاميا للامر الدال على وجوب ذيها بان يعتبر التقييد
به في وضع اللفظ وان كان نفس القيد خارجا بحيث لو استعمل اللفظ في وجوب ذي المقدمة مع
التصريح بعدم ارادة المقدمة كان مجازا كما ان الالفاظ التي تقرر بحسب مفاهيمها نحو عبارات [illegible]
عنها وذلك مما لا يلتزم به احد عاقل فانه يلزم على القائل ان يلتزم طلب المحال عند التصريح بارادة ذي المقدمة
مع عدم ارادة المقدمة وليس هو من جهة اللفظ مجازا الا ترى ان المولى لو خاطب عبده بقوله طر الى
السماء كان ذلك طلبا للمحال عادة مع ان اللفظ حقيقة في مؤداه لا مجاز واما الثاني فهو مثل الاول

اذ لاريب

اذ لا ريب ان العقل لا يحكم بوجوب المقدمة على وجه الاستقلال بان يكون وجوبها امرا مستقلا في نظر
العقل ولو نسب بلا خطره وجوبا يوجب الامتثال بل انما يحكم بوجوبها تبعا لوجوب ذي المقدمة وذلك بعينه
مثل كون الخادم مدعوا الى الضيافة عند دعوة المخدوم فكما ان ذلك ليس امرا مستقلا فكذا وجوب
المقدمة واستشهد الفاضل القمي ره على كون محل النزاع هو الوجوب الاصلي بامرين احدهما انه لم
يثبت في مسئلة الامر بالشيء على وجوب المقدمة وجه الاستقلال ان الفساد انما هو من اثار النهي الاصلي ولم يترتب
شيء من الاثار على الامر والنهي التبعيين وثانيهما قولهم ان تارك المقدمة مستحق للعقاب مع ان الثواب
والعقاب انما يتعقبان الخطاب الاصلي ولا يخفى ما فيهما اما الاول فلضرورة ان الصحة والفساد انما هما من
اثار الواقع ولا مدخل فيها لاصالة الخطاب وتبعيتها اذ الشيء اذا علم انه مطلوب للمولى ومحبوب له فلا
بد ان يوجب الصحة وموافقة الامر سواء دل على طلبه خطاب اصلي او تبعي واذا علم تحريمه وتركه مطلوب فلا بد
ان نعلم فساده سواء استفيد مطلوبية تركه ومبغوضيته فعله من خطاب اصلي او تبعي واما الثاني فلجواز ان
يكون المراد استحقاق العقاب لترك ذي المقدمة لا المقدمة فلا يكون شاهدا على دعواه هذا فتحقق
من جميع ما ذكرنا ان النزاع انما هو في الوجوب التبعي ويظهر من بعض العلماء ره ان النزاع انما هو في المعنى
السادس وهو الوجوب الشرعي الذي يستحق تاركه العقاب دون غيره ويؤول النزاع ح الى انه يستحق
تارك المقدمة العقاب المترتب على تركها عند تركها او لا يستحق بل ينتظر وصول زمان ترك ذي المقدمة فيترتب
عليه العقاب ح وحاصله ان تارك المقدمة هل يستحق العقاب عند تركها من جهة ايجاده لسبب ترك ذي المقدمة
وان لم نقل بترتبه على تركها بنفسها بل قلنا ان العقاب انما هو على ترك ذي المقدمة لا غير وزعم ان
طرف الاثبات هو مذهب الفاضل السبزواري ره موافقا للاكثر ولذا يشهد بكونه مذهب الاكثر ما استدلوا
به من قولهم لو لم تجب المقدمة لجاز تركها وحيث ترك فان بقي ذو المقدمة على وجوبه لزم التكليف بالمحال
والا لزم خروج الواجب عن كونه واجبا ويظهر وجه الاستشهاد بتوضيح الاستدلال وهو ان التكليف
ان كان باقيا لم يتوجه من لزوم التكليف بما لا يطاق فلا بد من الالتزام بارتفاع التكليف وهو يتحقق
تارة بالاتيان بذي المقدمة واخرى بمخالفة الامر به والاول معلوم الانتفاء ضرورة انه لم ياتي به بل
لم يصل وقته فلا بد ان يكون ارتفاع الامر من جهة المخالفة واذا حصل مخالفة الامر بذي المقدمة عند
ترك المقدمة فلا بد من ترتب العقاب من حين تركها فالاستدلال يشهد بكون المتنازع هو الوجوب بالمعنى
المذكور وان ذلك مذهب الاكثر وقد عرفت انه زعم ان الفاضل السبزواري ره ايضا ممن يقول بذلك
ولا يخفى ما في الدعاوي الثلث كما سيجيء بيانه كل في محله وستطلع ان شاء الله تعالى عند نقل مذهب الفاضل المذكور
ان مراده ترتب العقاب على ترك المقدمة لا على ترك ذيها اثناء السير في تاسيس الاصل في المسئلة ولا بد من
تقريره بالنسبة الى الاحتمالات اللائقة بالمقام فنقول بناء على ما اخترناه من كون النزاع في الوجوب التبعي
فقد يتوهم ان الاصل يساعد المنكرين وفساده واضح اذ لا يخلو احتمال الرجحان من امور احدها ان الشارع

والاحوال الاستصحاب انما الشك اثبات العدم اما الاول فلما مر ان اثبات البراءة انما تجري في مقام احتمال المؤاخذة
والعقاب متى لم يتحقق الطلب كما هو مؤدى ادلتها ولا ريب في وجوب السعي لا يترتب على تركه عقاب ولا مؤاخذة (للمؤاخذة م)
حتى يأتي هنا لك دليل البراءة فان قلت كيف يتمسك بالبراءة عند الشك في الاجزاء والشرائط مع كونها
مقدمات المامور به وقد ذكرت انه لا عقاب على ترك المقدمات من حيث كون وجوبها تبعيا قلت انما نتمسك
بالبراءة هناك لدفع احتمال العقاب على ترك المامور به من حيث حصول الشك في اتيان المامور به بالشك
في كون شيء جزءا له او شرطا مع عدم الاتيان به والفرق بين المقامين واضح اذ الشك في الاجزاء والشرائط
يؤول الى الشك في المقدمية وحصول ذي المقدمة مع فقد ما شك فيه والشك في وجوب المقدمة يؤول الى الشك
في وجوبها الزائد على وجوب ذي المقدمة بعد احراز كونها مقدمة لا يتحقق الواجب الا بها فرجع الشك الى
حصول اصل المامور به في الاول والى وجوب المقدمة في الثاني والعقاب الذي يكون الكلام عليه من جهتين
احدهما مقطوع عدم الوجوب وهي انتفاء المامور به باشتغاله والاخرى معلومة العدم وهي ترتبه على وجوبها لنفسه
من وجوب ذي المقدمة فلا يجري البراءة بالنسبة الى شيء منهما واما الثاني وهو استصحاب عدم الوجوب ففيه ان
الاستصحاب لابد فيه من تيقن سابق حتى يحكم ببقاء حكمه عند الشك وليس الحال في المقام على هذا
المنوال لان المقدمة بعنوان كونها مقدمة لم يسبق لها حالة متيقنة من حيث عدم الوجوب لانه متى ورد
الامر بذي المقدمة فوجوبها مشكوك واما عدم وجوبها قبل ورود الامر بذيها فغير نافع لتغير
الموضوع اذ هو قبل الامر كان فعلا من الافعال ولم يكن متصفا بعنوان المقدمية فهو نظير الماء المتغير
اذا شك في تغيره هذا واما الثالث فانه وان كان وجه احتمال جريانه بالنسبة الى نفي وجوب المقدمة
هو ان كل ممكن شك في وجوده فبناء العقلاء على عدمه مع قطع النظر عن الحالة السابقة وبهذا
يفترق الاصل المذكور عن الاستصحاب الا انه يرد عليه ان كان المراد منه عدم ترتيب آثار الوجود على المشكوك
فذلك مما لا مجال للانكار عليه لان ترتيب تلك الآثار موقوف على احراز الموضوع وهو عند الشك غير
ممكن لكنه مما لا يفيد في جانب النفي اذ اللازم ح هو التوقف لا الحكم بالعدم وان كان المقصود
منها ترتيب آثار العدم فلا دليل عليه ودعوى بناء العقلاء عليه ممنوعة وعلى هذا فلا ينفع الاصل
المذكور في مقالة المنكرين فان قلت هب ان الاصول المذكورة غير نافعة في مقابلة المقالة المنكورين
الا ان هناك اصلا آخر مساعدا لمقالتهم جارية فيما اذا ورد امران متضادان احدهما موسع والاخر مضيق
بناء على كون ترك الضد مقدمة لفعل ضده كالامر بالصلوة والامر بازالة النجاسة عن المسجد فان
المكلف اذا اراد ان يشتغل بالصلوة قبل الازالة وشك في ان مقدمة الواجب هل هي واجبة حتى
يجب ترك الصلوة لاجل الازالة من باب المقدمة رجع الشك الى ان الصلوة هل هي مشروطة بتقديم
الازالة ام لا وهل الصلوة بدونه محرمة ام لا وهل اطلاق قوله تعالى اقيموا الصلوة مقيد بغير هذه
الصورة ام لا وح فيمكن التمسك باصالة عدم الشرطية في الاول واصالة عدم الحرمة في الثاني واصالة

عدم

عدم التقييد في الثالث قلنا هذه الاصول وان ساعدت مقالة المنكرين في محل النزاع الا انها لا تساعدها
على وجه الاطراد لاختصاص جريانها بمثل المورد المذكور ثم ان هذا كله بناء على المختار من كون
النزاع في الوجوب التبعي واما بناء على ان النزاع في الوجوب الاصلي وان وجوب المقدمة مدلول
التزامي للامر بذي المقدمة فنقول انه في بادي النظر ان هناك اصلين يقتضيان مذهب النافي
احدهما التوقيف فانه انما يقتضي عدم الحكم بدخول التقييد بالمقدمة فيما وضع له الامر بذي المقدمة (اصالة)
وهذا الاصل مما لا خلاف فيه كالتوقيف في الحكم الشرعي بل التوقيف في الوضع مما اتفق عليه العامة
والخاصة بخلاف التوقيف في الحكم الشرعي لاختصاصه بالخاصة ولا يخفى ان مؤدى هذا الاصل
ليس الا التوقف والرجوع في مقام العمل الى الاصول الاخر بحسب اختلاف الموارد وثانيهما اصالة الاطلاق
وعدم التقييد فيقال انها تقتضي عدم دخول وجوب المقدمة فيما وضع له الامر بذيها اذ القدر المتيقن
انما هو كون الواضع قد لاحظ حين الوضع وجوب ذي المقدمة ولاحظه ما زاد على ذلك مشكوك
والاصل يقتضي عدمها ويتوضح ان الشك يرجع الى ان الواضع هل جعل وجوب المقدمة مدلولا
التزاميا للامر بذي المقدمة وقيد المدلول المطابقي به ولاحظ الربط بينهما بان يكون التقييد داخلا
مع خروج نفس القيد فيمكن التمسك بالاصل في نفي ذلك ولكن عند التامل الصادق يعلم ان شيئا
من الاصلين المذكورين لا يفي بالنفي اما الاول فلان مؤداه ليس الا التوقف والرجوع في مقام
العمل الى الاصول الاخر بحسب اختلاف الموارد واما الثاني فلانه امر جعلي وان كان الفاضل القمي ره قد
تمسك بمثله في موارد وذلك لتصور الواضع قد لاحظ عند الوضع معنى فيحتمل ان يكون هو المطلق بوصف
الاطلاق ويحتمل ان يكون هو المقيد فهما من قبيل المتباينين لوقوع احدهما في عرض الاخر وليسا
من قبيل الاقل والاكثر فتعيين احدهما بالاصل مما لا يتاتى مضافا الى انه بعد جريانه غير معتبر لكونه
من الاصول المثبتة واما بناء على كون النزاع في الواجب الشرعي الذي يترتب عليه جميع آثار النفسي
حتى الثواب والعقاب فكون اصالة البراءة مساعدة للنافين واضح واما بناء على المذهب المنسوب
الى المحقق السبزواري من ترتب العقاب على ترك ذي المقدمة حين ترك المقدمة فالاصل
ايضا مساعد للنافين وهو اصالة تاخر الحادث لانا اذا شككنا في ان العادل التارك لذي المقدمة هل صار
فاسقا بتركه حالا او بعدها لتركها باقية الى وصول وقت ذي المقدمة فالاصل بقاؤها وما يترتب عليه آثار
بقاء العدالة الى وقت ذي المقدمة من جواز الاقتداء به ومضي شهادته وغيرها واما بناء على
ان الامر بذي المقدمة هل هو امر بمقدمته السببية ام لا فالاصل مع المنكرين ايضا اذ حمل الامر
بالمسبب على كونه امرا بالسبب يحتاج الى ارتكاب تجوز لفظي او عقلي ومعلوم انه خلاف الاصل
اذا تمهدت لك ما عرفت من المقدمات فلنشرع في اصل المقصود فنقول اختلفوا في وجوب المقدمة على اقوال
احدها الوجوب مطلقا وهو المشهور بل ادعى عليه الاتفاق وزاد بعضهم دعوى البداهة وانه

نعم لو قلنا ان المطلق عبارة عن الماهية المطلقة بالاطلاق كان من قبيل الاقل والاكثر الا انه خلاف ما ذهب اليه سلطان العلماء منه

لو صرّح الآمر بنفي المقدمة لم يكن وجوب مقدمة لزم التناقض الثاني عدمه مطلقاً ولم نعلم له قائلاً اصلاً
واما الفاضل القمي فانه وان اختار عدم الوجوب مطلقاً الا انه بنى على جعل محل النزاع هو الوجوب
الاصلي مع انه ليس من محل النزاع في شيء بهو لا ينفي الوجوب للشارع فيه وهو الوجوب التبعي كما
حققناه بل قد ادعى بديهة كون المقدمة واجبة تبعاً من السيد هيئات وما لحمله فكل من انكر الوجوب بالمعنى
الذي حققناه فانما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالايمان الثالث التفصيل بين السبب وغيره
في الاول دون الثاني وهو خيرة صاحب المعالم الرابع التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره بالوجوب
في الاول دون غيره وهو مذهب ابن الحاجب الخامس التفصيل بين مطلق الشرط وغيره بالوجوب في الاول
دون الثاني نسبه العلامة في النهاية الى بعضهم والحق هو القول الاول وهو وجوبها مطلقاً والدليل
عليه امور الاول الوجدان فانا اذا راجعنا وجداننا فيما نطلبه من المؤتمرين باوامرنا وجدنا انه كلما
كان مطلوبنا ذا المقدمة كانت المقدمة مطلوبة لنا بتبعيته وذلك امر مركوز في اذهاننا من دون
تخلف الثاني دعوى بعضهم الاجماع على وجوبها وهذا تم لو قلنا باعتبار الاجماع المنقول في ذلك
الاصول العقلية وزاد بعضهم دعوى البداهة على وجوبها الثالث ورود الامر ببعض المقدمات التي
جعلها الشارع مقدمات ويتم المطلوب في سائر المقدمات بتنقيح المناط القطعي وتوضيح ذلك انه ورد
الامر بالوضوء والتيمم في قوله تعالى واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق الى قوله تعالى
وان كنتم جنباً فاطهروا الى قوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً ولا ريب ان هذه الامور عبادات
متصفة بالحسن النفسي فان قلنا بان جعلها عبادة انما هو بهذا الامر الوارد في الاية لم يتعين التعدي
من الامر بها الى وجوب سائر المقدمات وان قلنا بان جعلها عبادة مستنداً الى الحسن النفسي والامر بها انما
وهذا الامر انما تعلق بها من حيث المقدمية امكن التعدي الى ما عدا ما من المقدمات لتحقق الحيثية المذكورة
فيها ايضاً لكن الاحتمال الاول مما لا وجه له في المقام ضرورة كون الوجوب في الاية غيرياً لان الامر بالامور
المذكورة انما هو لاجل الصلوة ولو كان جعلها عبادة مستنداً الى هذا الامر كان اللازم كون الوجوب في الاية
نفسياً لان الواجب للغير لا يكون عبادة فتعين الثاني اعني ان ما هو عبادة قد جعلها الشارع مقدمة لعبادة
اخرى واوجبها بالوجوب الغيري في الاية وبذلك يتم ان المقدمة لو لم تكن واجبة لم يامر بها الشارع
وان حيثية المقدمية سارية في المقدمات كلها فهي واجبة بامرها الرابع ورود الامر ببعض المقدمات
من غير التعبديات كالامر بالنفر للتفقه الامر بالتفقه للانذار في قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
الاية ضرورة ان النفر والتفقه ليسا واجبين نفسيين وكالامر بالتبين في قوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا الاية بناء على كون الامر بالتبين للوجوب كما هو ظاهر بعض فقهاء المعالم وان كان ظاهرها
كما هو مختار غيره فلا يكون مما نحن فيه وحينئذ الاستدلال بالاية واضح فان التبين ليس مطلوباً في نفسه
وانما هو المتوسل الى اصالة الخبر وكالامر بالمعاونة على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان

بالوجوب

والثاني

في قوله تعالى فلولا نفر ...
على الكذب والظلم ...

فان

فان المعاونة عبارة عن تيسير مقدمات فعل الغير وذلك ليس واجباً نفسياً بل المتوسل الى اشاعة البر ودفع الاثم
المكروه نقول لا خصوصية للمقدمات المذكورة قطعاً فيكون غيرها مثلها ايضاً فان قلت لو كان المقصود
بيان وجوب المقدمة كان لذلك طريق اخصر بان يقول الشارع مقدمة الواجب واجبة وكان اللازم
اختيار هذا الطريق والعدول عن ذكر بعض الخصوصيات المؤدي الى التطويل مع عدم وفائه بتمام المقصود
نعلم ان ما امر به من افراد المقدمة خصوصية لا توجد في غيرها والريب انها مانعة من التعدي الى ما عداها
قلت ليست الايات المذكورة مسوقة لبيان وجوب المقدمة حتى يرد ما ذكر بل الداعي لذكر الكلام امر آخر
وقد وقع الامر بالمقدمة فيها وقد علمنا ان لا خصوصية لشيء من المقدمات فحكمنا بالوجوب على وجه الكلية
وذلك الداعي في الاية الاولى افادة كون الوجوب كفائياً وفي الثانية عدم الاعتماد على كل خبر وفي
الثالثة مطلوبية اشاعة المعروف بحذافيره بل الداخل في عداد المقدمات المذكورة الامر بالاجتناب عن
الاناءين المشتبهين من جهة انه مقدمة للتخلص عن الوقوع في المحرم وقد امر به وقيل ما لا يخفى فان الامر
هناك للارشاد والكلام في الامر المفيد للوجوب الخامس بناء العقلاء فانهم يذمون تارك المقدمة
وقد اورد عليه بان الذم انما هو من جهة ادائه الى ترك ذي المقدمة فهو لوجوبه لا يفيد ذلك وجوب
المقدمة وفيه ان هذا الايراد مبني على انه زعم ان محل الكلام انما هو وجوب المقدمة في نفسها فاورد
بما عرفت وذلك سهو من المورد وانما الكلام في وجوب المقدمة تبعاً لذي المقدمة وما اعترف به في هذا
الايراد من كون الذم على تركها من جهة ادائه الى ترك ذي المقدمة واف بذلك هذا لكن الانصاف ان بناء
العقلاء في نفسه مما لم يتحقق لرجحان المقام فانهم ان رتبوا الذم على تركها لكن يحتمل ان يكون
ترتيب الذم عليها بالعرض كما يراه المحقق الخوانساري او من جهة افضائها الى ترك ذي المقدمة والمدار في
النظر انهم لو تنبهوا بالاحتمالين لم يتعين لهم الحكم باحدهما وبالجملة فبناء العقلاء من دون ضميمة
الوجدان مما لا يخفى ما لحق في سنده ومع انا نطق الامر به فهو واف بتمام المطلوب في نفسه من دون
حاجة الى بناء العقلاء السادس ما ذكره صاحب المعالم تبعاً لجماعة من ان المقدمة لو لم تجب لجاز تركها
تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجباً والثاني تحضيره باطل بيان الملازمة انه مع
انتفاء الوجوب كما هو المفروض يجوز تركها وحينئذ فان بقي الواجب واجباً لزم تكليف ما
لا يطاق اذ حصوله حال عدم ما يتوقف عليه ممتنع وان لم يبق واجباً خرج الواجب المطلق عن كونه واجباً
مطلقاً وبيان بطلان كل من قسمي اللازم ظاهر واجاب عنه صاحب المعالم بمنع الالتزام ببقاء الوجوب
واختيار الشق الاول بان المقدور كيف يكون ممتنعاً والبحث انما هو في المقدور من المقدمات فاتى
به وبتيسير لزح الاتيان بذي المقدمة وتاثير الايجاب في المقدرة غير مقدور هذا كلامه بزيادة
يسيرة وهذا الكلام على ما فهمه الفاضل القمي اشارة الى جوابين احدهما بالنقض والآخر بالحل
اما الاول فتقريره ان الترديد بين المحذورين يا في على القول بالوجوب ايضاً فانه لو ترك المقدمة

عاصياً على هذا القول لان ترك ذي المقدمة واجباً لزم التكليف بالمحال او الخروج الواجب عن كونه واجباً والجواب
ان توجه النقض على القائل بالوجوب ايضاً لانه لا فارق بين القولين سوى الوجوب وعدمه ولا يصلح ثمرة في جعل
ذي المقدمة مقدوراً لكون ذلك غير معقول اما الثاني فنقرره ان ما هو المقدور من الواجبات
لا يصير ممتنعاً مع كونه مفروض المقام هو المقدمات المقدورة فيأتي بها ويتيسر له الاتيان بذي المقدمة
غاية الامر انا نلتزم ببقاء الامر بذي المقدمة في حال عدم المقدمة وذلك مما لا امتناع فيه كما
في تكليف الكفار بالفروع والممتنع انما هو التكليف بشرط عدم المقدمة هكذا ذكره الفاضل المذكور
ويتجه على هذا اولاً انه خروج عن كلمات القوم لان نزاعهم انما هو في المقدمة المفضي تركها الى ترك
ذي المقدمة وليس كلامهم في الموسعات التي يتحقق فيها للمقدمة الفائتة بدل من سائر الافراد ولهذا
قال بعضهم ان مذهب الفاضل السبزواري حيث اختار وجوب المقدمة المفضي تركها الى ترك ذي المقدمة
هو مذهب الاكثر وجعلوا الدليل المذكور شاهداً على كون النزاع فيما ذكرنا وثانياً انا لو تنزلنا عن ذلك
قلنا ان جميع الواجبات ليست مما له مقدمات متعددة كان منها ما ليس له الا مقدمة واحدة فاذا فاتت لم يسع
المكلف الاتيان بها واتيان ذي المقدمة بدونها فلا يجري هناك ما ذكره من الحل وثالثاً انا لو تنزلنا
عن ذلك ايضاً قلنا ان الموسع ربما يتضيق فبترك المقدمة ح يفوت الواجب فكيف يجري هناك ما ذكره
من الحل ثم ان هذا كله على تقدير اختيار الشق الاول من شقي الترديد وربما يجاب باختيار الشق الثاني
فيقال ان التكليف غير باق قوله يلزم خروج الواجب عن كونه واجباً قلنا خروج الواجب عن كونه واجباً
انما يمتنع اذا لم يتحقق العاصي بالاتيان به او العصيان بتركه بحيث يفوت محله وهاهنا قد خرج الواجب
عن الوجوب بالعصيان ولا محذور فيه ح فلا يبقى الدليل بوجوب المقدمة وأورد عليه بان العصيان الذي
التزم بها المجيب اما ان يترتب على ذي المقدمة او على المقدمة نفسها او على المقدمة من حيث افضاء تركها
الى ترك ذي المقدمة والاول لا وجه له لان الكلام في حال ترك المقدمة ح لا في حال وقت ذيها فتحقق
العصيان قبل حلول وقته غير معقول والثاني يستلزم كون المقدمة واجبة نفساً وهو بين الاعلى
مدعيه المثبت فيلزمه الالتزام بما هو ابعد مما ينكره والثالث يعين الالتزام بما التزم المثبت لان الواجب
ما يستحق تاركه العقاب ولو لغيره وتفصيل الجواب عن اصل الدليل بحيث يظهر ما في كلام المورد انما يجب
اولاً ان يطلق اختيار الشق الاول تارة واختيار الشق الثاني اخرى ونقول اما ان يقال ان الامتناع
بالاختيار ينافي الاختيار وح لا فرق بين القول بوجوب المقدمة وعدمه في نفي الاختيار والتكليف
بايجاد ذي المقدمة على القولين ولا فارق بينهما سوى الوجوب وتأثيره في القدرة غير معقول واما ان
يقال ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار وح لا فرق ايضاً بين القول بالوجوب وعدمه في انه على
التقديرين يبقى الامر بايجاد ذي المقدمة وثانياً باختيار الشق الثاني ونقول بترتب الذم والعقاب عند
ترك المقدمة لكن ترتبها انما هو على ترك ذي المقدمة لتحقق العصيان به وان لم يحل وقته لكونه مسبب

جواب م

علام

تركه

تركه فلا يلزم خروج الواجب عن كونه واجباً وقول المورد ان ذلك عين الالتزام بوجوب المقدمة ممنوع لان
الواجب ما يتعلق به انشاء من الشارع وترتب الذم والعقاب بالوجه المذكور لا يقتضي تعلق الانشاء بها
الا ان يتمسك بالوجدان وهو امر وراء الدليل المذكور فسقط ما اورده المورد ومنها تمام الدليل التاسع
انه لو لم تجب المقدمة لزم افحام الانبياء واللازم باطل فكذا الملزوم بيان الملازمة ان التصديق بنبوة
النبي واجب والنظر الى المعجزة مقدمة له فلو لم تجب المقدمة كان للامة ان يقولوا لا ننظر الى المعجزة لعدم
وجوب النظر والتصديق بالنبوة قبل النظر غير واجب وفي ذلك ما ذكرنا من اللازم وفيه ان قاعدة دفع الضرر
المخوف من حكم العقل تقتضي النظر وان لم يجر على نفس النظر حكم الوجوب وتفصيل ذلك ان من الاحكام
ما يحكم فيها بالبراءة ومنها ما لا يحكم بها لتقدم قاعدة تجري عليها اما الاول فهو ما لو كانت الشبهة بدوية
مع امكان البيان من المولى وعدمه ووقوعه فيقبح التكليف ح اذ لا تكليف الا بعد البيان واما الثاني
فهو في مقامين احدهما ما علم اجمالاً بتحقق التكليف واشتبه المكلف به والثاني ما كان الشك بدوياً
ولكن انحصر طريق دفعه في الفحص كما في النبوة فان بيان وجوب النظر الى المعجزة لا يمكن من النبي
اذ هو موقوف على ثبوت نبوة النبي فلا بد من الفحص وح نقول ان مجرد ادراك العقل ان المدعي
لو كان نبياً لزم العقاب على المكلف ما يكفي في اعمال قاعدة الضرر ودفع العقاب ولا يتوقف على
اتصاف المقدمة التي هي النظر بالوجوب حتى يتم الدليل المذكور وجوب المقدمة ومن هاهنا اوردنا
على الاشاعرة المنكرين لادراك العقل بانه لو لم يدرك شيئاً فكيف يحكم بوجوب النظر بمجرد
احتمال كون المدعي نبياً في الواقع العاشر ان المقدمة لو لم تجب لزم خلو الواقعة عن الحكم وقد تواترت
الاخبار بان لا واقعة خالية عنه حتى ارش الخدش بيان الملازمة ان الاحكام منحصرة في الخمسة
فمقدمة الواجب لا يمكن ان تكون محرمة ولا مكروهة وذلك ظاهر لا يحتاج الى البيان وكذا الحال
في الندب لعدم القائل به فانحصر الامر في الوجوب والاباحة وسند نفي احتمالها بان المباح ما تساوى
طرفاه وظاهر ان وجود المقدمة فائق على جهة العدم لتضمن الاول مصلحة الوصول الى ذي المقدمة
فلم يبق الا الوجوب فلو لم تتصف به لزم ما ذكر من خلوها عن الحكم وقد عرفت بطلان اللازم وفيه
ان المباح ما تساوى طرفاه بالنسبة الى المصلحة الداعية للآمر الى الطلب لا ما تساوى من جميع الجهات
فلا يخرج مثل ما نحن فيه مما كان فيه جهة مصلحة المأمور كالوصول الى ذي المقدمة في المقام عن حد المباح
ويرشد الى هذا ما ذكره الفقهاء من ان متعلق النذر لا بد وان يكون طاعة او مباحاً راجحاً
في الدنيا او الدين الحادي عشر التأسي لوجوب المقدمة لوجوه احدها ان الاصل مع عدم ثبوت الملازمة عقلية
وان كانت الاستفادة بتبعية اللفظ فكيف يصح الحاكم الذي هو العقل الشك في وقوع الحكم حتى
يتحقق للاصل مجرى مضافاً الى ما عرفت سابقاً من ان اصالة البراءة والاستصحاب لا يجري لهما
في المقام نعم قد يجري الاصل في بعض الموارد الخاصة بالنسبة الى الشك في الواقع للعقل وحكم الشارع

ثبت

جهة

بوجوب المقدمة ولكنه لا اثر له للكلية العقلية كما هو محل البحث الثاني ما ذكره بعضهم من ان المقدمة لو كانت
واجبة لامتنع التصريح من الآمر بعدم ارادتها من المامور وبطلان اللازم كالملازمة ظاهر ويرد
عليه بوجوه احدها ان اريد وجوب المقدمة لوجوب ذيها من قبيل الترشح بالمعنى الاعم وظاهر انه
عبارة عما يحصل بعد ملاحظة الطرفين وملاحظة النسبة بينهما الجزم بلزوم الطرف الاخر فما لم يتحقق
ذلك كما في حال الغفلة يجوز نفي اللازم فالتصريح بعدم ارادة المقدمة صحيح وتوهم في حال الغفلة بل
نفع وان لم يصح في حال الالتفات ثانيها ما ذكره سلطان العلماء ره من ان مقدمة الواجب واجبة ان يقع
من الآمر التصريح بعدم وجوبها فاذا تحقق ذلك كان قرينة على عدم وجوب تلك المقدمة كما هو الحال
في جميع الالفاظ فان لها مع قطع النظر عن القرينة ظهورا في معنى فاذا اقترنت بالقرينة صرفتها عن ذلك
الظهور لكن هذا من مثله غريب لما عرفت من ان الكلام انما هو في حكم العقل لا في الدلالة اللفظية وبما
ذكره ينبغي ان يكون بحسب المسئلة لفظية ثالثها المنع من جواز التصريح والتحقيق في الجواب ان
ما يصح التصريح بعدم ارادته ان كان هو نفس الفعل الذي هو مقدمة مع قطع النظر عن وصف كونه مقدمة
كما لو امر بالحج وصرح بعدم ارادة المشي فهو مما يصح ولكنه لا يفيد نفي وجوب المقدمة وان كان هو الفعل
بعنوان كونه مقدمة يتوصل بها الى ذي المقدمة فنمنع جواز التصريح بعدم ارادته والفرق في
جواز التصريح بعدم ارادة الاول وعدم جواز التصريح بعدم ارادة الثاني بين العقل والشرع وصاحب
المعالم ره كلام في رد ابي الحسين حيث لم يفصل بين حكم العقل بجواز الترك وبين حكم الشرع
فقال ان خطاب الشرع بجواز ترك المقدمة مع الامر بذي المقدمة قبيح بخلاف حكم العقل فان
والحكم بجواز الترك هنا عقلي لا شرعي لان الخطاب به عبث فلا يصدر من الحكيم واطلاق القول فيه يوهم
ارادة المعنى الشرعي فينكر وجواز تحقق الحكم العقلي دون الشرعي يظهر بالتامل انتهى ومراده بيان
التفكيك بين ادراك العقل وتعبير الشارع باللفظ فان العقل وان ادرك جواز الترك وكذا الشارع
الا ان بيان الشارع له عبث فلا يقع منه ذلك والسر في ذلك ان العقل يدرك الشيء على ما هو عليه و
الشارع وان كان كذلك الا ان مقتضى البيان اللفظي اشتمال الكلام على نكتة فبدونها يكون عبثا
قبيحا من العاقل فكيف بالحكيم ولا نكتة فيما لبيان الشارع جواز تركها لانحصارها في رفع الكلفة عن
المكلف وهو مما لا يتحقق بتصريحه بجواز الترك بعدما كان ذو المقدمة مطلوبا له وهو لا يتم الا بها وبما
ذكرنا من ان مراده ان الشارع لا يجوز له ذكره لفظا اذ ليس كل ما يعلم يقال الا ان يشتمل المقال على فائدة
ظهر سقوط ما اورده عليه الفاضل القمي ره بقوله وانا وان استقصينا التامل في جواز انفكاك حكم
العقل عما هو الشرع فلم نقف على وجه يعتمد عليه وذلك لان ملحوظنا انفكاك حكم العقل انما هو
بيان الشارع باللفظ الا ترى الى تعليله لان الخطاب به عبث لا يقع من الحكيم فانه يدل على كون المذكور خاليا
عن الفائدة ولعل احالته ظهور الحال الى التامل اشارة الى ما ذكرنا من بيانه هذا ولا يخفى عليك انه

وان كان

الارادة

وان كان المذكور ليس متوجها الى كلام صاحب المعالم الا انه يرد عليه انه كيف يكون ذكر الشارع لعدم ارادة
المقدمة عبثا والنكتة غير منحصرة فيما ذكر كيف لا وبيان الواقع بحيث لا يتطرق اليه الاشتباه والنزاع كرفع
النزاع الواقع في وجوب المقدمة من اعظم الفوائد وكذا الثمرات المترتبة على وجوب المقدمة فيجوز البيان
من الشارع ايضا مثل ما ذكر لكن ينبغي ان يكون على وجه التفصيل لا الاطلاق بان لا ينفي المقدمة مطلقا
بل يبين ان نفس الفعل من حيث هو غير مراد وهو من حيث كونه مقدمة مراد لانه لو اتى بالنفي على
وجه الاطلاق مع امره بذي المقدمة اوهم التناقض مع انضمامه الى الكلام والعدول عن طلب ذي المقدمة
ان كان نفي المقدمة منفصلا عن الامر بذي المقدمة والسر في ذلك ان التصريح بعدم ارادة المقدمة
يوهم نفي وجوبها التبعي والعرضي بل تضمنها المصلحة ايضا وادراك النفي [illegible] فيرجع
نفيها الى الواجب نفسه هذا وقد نزل بعض افاضل الاواخر كلام صاحب المعالم على ما ذكرناه من جواز
التصريح من الشارع على وجه التفصيل دون الاطلاق وتقريبه ان المراد بالعقلي هو اللبي وبالشرعي هو
اللفظي فقوله والحكم بجواز الترك هنا عقلي لا شرعي معناه ان الحكم وان كان ثابتا الا انه لا يجري له
في الاطلاق اللفظي ومرامه بذلك دفع ما اورده عليه الفاضل القمي ره وانت خبير بان هذا الكلام وان
كان صحيحا في نفسه من حيث هو الا انه لا ينطبق على كلام صاحب المعالم كيف لا والتعبير عن الكلي العقلي
وعن الاطلاق اللفظي بالشرعي مما لم يعهد في كلماتهم الثالث ان وجوب المقدمة موقوف على ايجاب الآمر له
ولا يتم ذلك الا بالالتفات الى المقدمة مع انا نجد ان الآمر بذي المقدمة مع ذهوله عن المقدمة المرة
فكيف تكون واجبة واجاب عنه بعضهم بان محط نظر الاصولي انما هو كلام الشارع وهو حكيم شاعر
لا يتطرق اليه الذهول عن مقدمة ما امر به والاولى في الجواب ان لا نريد بايجاب المقدمة الا كونها بحيث لو
سئل الامر عنه لاجاب بقوله نعم فيكفي في ذلك كونه في الجملة [illegible] ووقوع الالتفات اليه تفصيلا او اجمالا
حال طلب ذي المقدمة وهذا يتم بالنسبة الى كل آمر الرابع انه لو وجبت المقدمة لثبت قول الكعبي بانتفاء
المباح وفساد التالي يشهد بما هو اما الملازمة فلان ترك الحرام واجب وهو لا يتم الا بفعل من الافعال
لعدم خلو المكلف عن فعل والمفروض وجوب ما لا يتم الواجب الا به فتكون تلك الافعال واجبة على سبيل
التخيير وجوابه ان الافعال ليست مقدمات للتروك وسيجيء تفصيله انشاء الله تعالى في محله الخامس انه لو وجبت
المقدمة لزم ان يكون تارك الوضوء اذا كان على شاطئ النهر مستحقا لعقوبة واحدة لعدم كثرة المقدمات
بالنسبة اليه واذا كان بعيدا عن الماء مستحقا لعقوبات كثيرة على حسب تعدد المقدمات التي بها يتوصل
الى الماء مع ان الاعتبار قاض بعكسه لان ترك الطاعة المولى فيما يسهل اقبح من تركها فيما فيه كلفة والجواب
انا نمنع من ترتب الثواب والعقاب على المقدمات وبذلك ينهدم اساس الدليل المذكور احتج المفصلون
بين السبب وغيره بالوجوب في الاول وعدمه في الثاني اما على الشق الثاني من الدعوى فبما مر من ادلة
النافين واما على الشق الاول فبوجوه اربعة الاول الاجماع المحكي وهو المعلامة التفتازاني في شرح

متعددة

انه يشترط في حجية الركون الى الاجماع المنقول كون ناقله عدلا ولا ريب في انتفاء ذلك في المقام ضرورة
كون الناقل من عرفت ومع الاغماض عن حال الناقل نمنع من حجية الاجماع المنقول ولو كان الناقل
عدلا ومع الاغماض عن كون الاجماع المنقول منقولا او تسليم حجيته نمنع عن الركون اليه في المسائل العقلية
لكون الامر فيها موكولا الى العقل كما نمنع من الركون اليه في المسائل الشرعية المستحدثة التي لم تكن معنونة
في زمن المعصوم ولا في الاعصار القديمة بحيث يحصل الحدس بكون رضا المعصوم في ذلك وذلك
لان طرق الاجماع هي الثلثة المعروفة فدخول المعصوم في المجمعين في امثال زماننا غير معقول وطريق
اللطف غير تام عندنا فبقي طريق الكشف وهو مما لا يتحقق في الفروع المستحدثة لانها قد اختلف من التشاما
مثل مسئلة تقليد الميت فان المفتي فيها انما يخبر عن اجتهاده وعن فهمه بخلاف ما نقلوه عن السابقين بما يفيد
فانه يحصل الحدس بكون رضا رئيسهم في ذلك الثاني ما ذكره بعضهم من ان التوصل الى الواجب واجب فيجب
السبب لحصوله وفيه ان اريد بوجوب التوصل الى الواجب الاتيان بالواجب لايجاده واجب فمسلم لكن لا
يجدي اذ المعنى لذلك الا كون نفس الواجب واجبا الا انه من ذلك وجوب سببه وان اريد به الاتيان بالسبب
الموصل الى الواجب فهو عين المتنازع ما اول الكلام وليس من اشتراط العرضية الكلام الثالث ان
الامر بالمسبب ان كان متعلقا بالمسبب نفسه لزم المحال وذلك لان الامر بالمسبب اما ان يكون مع عدم
السبب او وجوده فعلى الاول يلزم التكليف بغير المقدور ضرورة عدم تعلق القدرة بالمسبب من دون
ايجاد السبب وعلى الثاني يلزم تحصيل الحاصل ضرورة امتناع انفكاك المسبب عن السبب فمع وجوده لا بد
من وجود المسبب فطلبه ثانيا تحصيل للحاصل وعلى هذا فلا بد من الالتزام بانه حيثما ورد امر بالمسبب فالمقصود
انما هو ايجاد سببه وفيه اولا ان هذا يقتضي ان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب فلا بد من تاويل الامر
بالمسبب الى الامر بالسبب وح يكون السبب نفسه مامورا به وهذا خروج عن محل النزاع فان محل النزاع
انما هو وجوب السبب تبعا لوجوب المسبب بان يتصف المسبب بالوجوب ويجب السبب لكونه مقدمة له
وثانيا ان الدليل المذكور يجري في الشرط اذا كان هو الجزء الاخير من العلة التامة فليجوز فيه ثالثا
ان ظاهر الاوامر تعلقها بالمسببات ولا داعي الى صرفها عن ظاهرها بارتكاب تجوز لغوي بان يراد من اللفظ
الموضوع للمسبب السبب او عقلي بان يقال اسند الى المسبب وعلق به ما هو للسبب وايضا ان الامر بالمسبب
مع عدم السبب لا مانع منه لان المقدور بالواسطة مقدور وربما يجاب عن الدليل المذكور بانا لو قلنا بان الامر بالمسبب امر بالسبب لزم تاويل الاوامر بارجاعها الى السبب الاول لترتب الاسباب وهو ليس الا
فعل الله تعالى لانتهاء الاسباب اليه تعالى ومن البين انه غير مقدور فالتاويل المذكور مستلزم للامر بغير المقدور
فلا بد من ابقاء الاوامر المتعلقة بالمسببات على حالها وفيه نظر بين لان متنازع القوم انما هي الاسباب
الجارية باختيار المكلفين لا ما هو خارج عن الاختيار والقدرة وهو واضح لا يعقل ان انتهاء العلل اليه
تعالى يخرج جميع الاشياء عن تحت القدرة فلا يبقى مقدور حتى يكون هو المتنازع لا نا نقول تلك هي شبهة

الجبر المشهورة وهي مما قوبل بالضرورة فانا نرى عيانا ان فعل الصلوة وتاركها انما يأتي ويترك بالاختيار
وان انتساب احدهما عن صفاته الضرورية والاخر عن تكدرها والتوصل لحقيقة ذلك من مكنونات الاسرار المقررة
الا ان كون المشية والمنويات ويكفي لا انا نرى ما هو الامر من تسلط اليه على وجه الضرورة والبيان وان
لم نتمكن من تفصيل البيان والحمد لله الملك المنان الرابع ما ذكره صاحب المعالم من ان القدرة غير حاصلة مع المسبب
وحدها فيبعد تعلق التكليف بها على ذلك الوجه وفيه ان ذلك مجرد استبعاد واستحسان لا يعتمد من الحاصل
على مسائل ارباب العقول باعتبار مطلق الظن فضلا عمن يقتصر على الظنون الخاصة فكيف بمثله ممن يشترط
في جواز العمل بخبر الواحد لوجه المرتبة العليا من الصحة بان يشهد بعدالة كل من رواته عدلان والحاصل ان
الاعتماد على مثل ما ذكره من الاستحسان مشكل بمكان من البعد ثم انه قد استفيد مما ذكرنا ان القائلين بوجوب
السبب للامر بالمسبب بين فريقين احدهما من يقول بان الامر بالمسبب امر يترتب وجوب سببه عليه من
حيث كونه مقدمة له وبعبارة اخرى وجب المسبب بتعلق الامر به ووجب السبب لكونه مقدمة له وهذا
المعنى هو المتنازع في المقام وثانيهما من يقول بان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب وهذا المقال هو
الذي اشار اليه صاحب المعالم بقوله بل قد قيل ان الوجوب في الحقيقة لا يتعلق بالمسببات لعدم تعلق
القدرة بها اما بدون الاسباب فلامتناعها واما معها فلكونها حينئذ لازمة لا يمكن تركها فحيثما يرد امر يتعلق ظاهرا
بمسبب فهو بحسب الحقيقة متعلق بالسبب والواجب حقيقة هو وان كان في الظاهر وسيلة وهذا مما يفصل
بين كون المسبب فعلا لفاعل السبب وغيره فيكون الامر بالمسبب امرا بالسبب في الثاني دون الاول ويقل
لذلك بالامر بالاحراق وعلله بانه في الحقيقة امر بالقاء الخشب في النار ولا يخفى ما فيه فان الامر بالاحراق طلب
لايجاد نفس الاحراق وليس امرا بالسبب ونسبة الاحراق الى المكلف حقيقة لا ان المجوز فيه حقيقة والنار سبب الا
ترى ان الحوادث تنسب الى الفاعل حقيقة كما يشاهد في اثبات الفعل وغيره مع انه تم الحال يجري الانواع
الاسباب بها ثم لو كان الواسطة مختارا في فعله كون نسبة الفعل الى مباشره المسبب حقيقة والى غيره
ممن تقدم عليه ولم يصدر منه مدخل مجازا كما اذا امر السلطان بقتل زيد فان القاتل حقيقة هو الجلاد
ومن هذا الباب الافعال الاختيارية للعباد على ما هو الحق ويظهر اثر القولين الاولين في امرين احدهما
النية فان القائل بوجوب السبب من باب المقدمة لا بد وان يقول بلزوم قصد الوجوب في المسبب بخلاف
القائل بان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب فلا بد وان يقول بلزوم قصد الوجوب في السبب دون المسبب ثانيهما
ان لازم القول الثاني اتصاف الواجب في الشريعة في الارادة بمعنى العزم المؤكد المقارن للفعل الكونه سببا
لجميع الافعال الواجبة والمفروض ان الامر بالمسبب يؤل الى الامر بالسبب ثم ان صاحب المعالم ذكر ان
البحث في السبب قليل الجدوى وعلله بان تعلق الامر بالمسببات نادر واذا كان الحال على هذا المنوال فلا
تمس الحاجة الى معرفة حكم السبب من الوجوب وغيره واورد عليه الفاضل القمي رحمه الله بان تعلق الاوامر انما
هي الكليات وهي مسببات لان العزم سبب لوجود الكلي وفيهما نظر اما في الاول فلظهور ان الاوامر انما تعلقت

بافعال المكلفين وقد عرفت انها مسببة عن الارادة فلو قلنا بوجوب السبب كانت الارادة كل من الافعال واجبة
وان قلنا بان الامر بالمسبب امر بالسبب كانت الارادة واجبة دون غيرها وهي ثمرة واضحة الحال واما
في الثاني فلابتنائه على مقدمتين احديهما كون الفرد مغايرا للكلي في الوجود الخارجي وثانيتهما ترجيح تحقق
كونه مقدمة لوجوه المنع على هذه الدعوى جلي كيف لا والكلي يحمل على الفرد وحمل المباين على المباين ضروري
البطلان فليس للكلي بحسب الوجود الخارجي الا عين الفرد اذ الكلي ليس كليا في الوجود الخارجي ولا في
الوجود الذهني اذا اعتبر حصوله في الذهن قيدا فان الكلي ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين عند ترتيبه
عن الوجود الخارجي وكذا الذهني بان يلاحظ المعنى المتصور في نفسه مع قطع النظر عن وجوده الذهني وان
كان ظرفه الذهن وبهذا يسقط ما يظهر من القطب الرازي في شرح الشمسية من ان الكلية انما هي باعتبار
كون المفهوم موجودا في الذهن فانه قال وان لم يمنع فرضه من حيث انه متصور فهو الكلي كالانسان فان
مفهومه اذا حصل في العقل لم يمتنع عن صدقه على كثيرين انتهى وذلك لان المفهوم اذا اعتبر من حيث
متصوريته كان جزئيا والكلية لا تتحقق الا بتعرية المفهوم عن الوجودين والكون الذهني ح الظرف للمفهوم
ثانيتهما انه لا يخفى بعد الاغماض عن المقدمة الاولى من القول بوجود الكلي الطبيعي والانقلاب وح
يكون الفرد مقدمة سببية له ولعل صاحب المعالم لا يرى القول بوجود الكلي الطبيعي بل قد نسب اليه ذلك
فلا يكون ما ذكره الفاضل المذكور ردا عليه وتوضيح ذلك انه بعد القول بعدم وجود الكلي الطبيعي
الا الافراد فلا بد ان تكون هي متعلقات الاوامر وان خالف الفاضل القمي في هذا المقام ايضا فانه
بعد اختياره ان متعلقات الاوامر هي الكليات فان قلت النزاع في هذا الاصل متفرع على النزاع في
وجود الكلي الطبيعي وعدمه وما ذكرته انما يتم على تقدير تسليم وجوده ولعل الخصم لا يسلم ذلك قلت اولا ان
ما حققه المحققون هو وجوده وان وجوده عين وجود الافراد وبينوه في محله وثانيا ان المقام يتم بدون
ذلك ايضا فان منكري وجود الكلي الطبيعي لا ينكرون ان العقل ينتزع من الافراد صورا كلية مختلفة تارة
من ذواتها واخرى من العوارض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى كما صرحوا به
وان لم يكن لتلك الصور محل الا في العقل وتلك الصورة هو الكلي الطبيعي على مذاق هؤلاء ولا ريب ان
له نوع اتحاد مع الفرد لصدقها عليه عرفا وعدم وجودها في الخارج انما يظهر بعد التدقيق الفلسفي واما
اهل العرف فلا يفهمون ذلك ولا يفرقون بين ما كان وجوده متأصلا ومتحققا او بالاضافة والاعتبار
فيفهمون من الاوامر ان مطلوب الآمر هو هذه الطبيعة المطلقة لا بشرط غاية الامر استحالة تحققها في نفس
الامر الا بايجاد الفرد ولا ضير فيه مع القدرة عليه ولو بالواسطة فيكفي في انشائها منهم ذلك قول الامر الانتزاعي
بما به الانتزاع وان كان امرا اعتباريا بعد كل الامرين ولا يخفى ما فيه ضرورة ان مطلوبات الشارع
امور واقعية صادرة منه الامر بها ولازم ما ذكره ان يكون مطلوباته الامور الاعتبارية وبعد سقوط
ما ذكره من الطريقة في القول بعدم وجود الكلي الطبيعي لا بد من الالتزام بان متعلق الاوامر انما

هي

هي الافراد وحيث انتهى بنا الحال في هذا المقام فلا بأس باستيفاء الطرق المؤدية الى القول
بكون متعلق الاوامر هي الافراد وهي ثلثة احدها انكار وجود الكلي الطبيعي كما عرفت ثانيها
القول بكون الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات لان مدار وجوه الحسن والقبح على الشيء بالاعتبار
انما يتحقق في ضمن الافراد ثالثها القول بان المقدور بالواسطة غير مقدور فان القائل بهذه المقالة
وان ذهب الى وجود الكلي الطبيعي ولكن لا يمكن الاتيان به الا بواسطة الفرد لكونه شيئا غير مقدور
لزمه القول بان متعلق الاوامر انما هي الافراد احتج القائل بوجوب الشرط الشرعي دون غيره بانه لو
لم يكن واجبا لم يكن شرطا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة انه لو لم يجب لجاز تركه وحينئذ
ان ترك فاما ان يكون الآتي بالمشروط آتيا بتمام المأمور به او لا والثاني باطل لان المفروض ان المأمور به
منحصر في المشروط فيلزم تمامية المأمور به بدون الشرط فيلزم عدم توقفه على الشرط هف ولما كان
شرطية الشرط الشرعي انما هي بجعل الشارع جاز الانفكاك في الوجود الخارجي بين الشرط والمشروط
واما الشروط العقلية والعادية فلما كانت بحيث لا يعقل فيها الانفكاك عن المشروط في الوجود
الخارجي لم يجر فيها الدليل المذكور وجرى فيها ادلة المنع من وجوب المقدمة فاستدل بها على عدم وجوب
غيره بانه لو وجب لزم تعقل الموجب له والا ادى الى الامر بما لا شعور به واللازم
باطل لانا نقطع بايجاب الشارع مع الذهول عما يلزمه وغير ذلك من ادلة النافين وفيه اولا النقض
بما لو قلنا بوجوب الشرط الشرعي فنقول لو اتى بالمشروط بغير شرط فاما ان يكون آتيا بتمام المأمور به
او لا لا سبيل الى الثاني اذ المفروض ان المأمور به هو المشروط والشرط خارج فتعين ان يكون آتيا بتمام
المأمور به وح فيلزم تمامية المأمور به بدون الشرط فيلزم عدم توقفه عليه هف وحله في نفسه
انه لم يجعل للاشتراط مدخلا في تمام المأمور به بحيث لو ترك الشرط وجب نقصا في المشروط كما يدل
عليه قوله والثاني باطل لان المفروض ان المأمور به منحصر في المشروط وحينئذ لم يكن للاشتراط مدخل في تمام
المأمور به مجرد وجوب الشرط لا يفي باتمام ما عرض للمشروط لو اتى به ولا بأس بالنقض بانه لو ترك
غاية الامر انه على فرض الوجوب فعل واجبا وذلك ظاهر وثانيا انا نمنع من تمامية المأمور به بدون الشرط
لانه نفسه وان كان خارجا الا ان التقييد به داخل كما هو الحال في جميع الشروط ومع انتفاء الشرط ينتفي
التقييد الذي هو جزء المأمور به وح فكيف يصح ان يقال انه اتى بتمام المأمور به وثالثا ان الشرط
الشرعي وان كان بجعل الشارع الا ان توقف المشروط عليه وعدم تحققه الا به حكم عقلي فالشرط الشرعي
بعد جعله شرطا يساوي الشرط العقلي والعادي في عدم انفكاك المشروط فلا بد ان يجري فيه ما يجري
فيهما وفي هذا نظر ما ذكره الفاضل القمي في استحالة وجود الضدين في محل واحد انه قد يوجد احدهما
بتوقف على انتفاء الآخر عقلا فالتوقف عقلي وان كان الضد شرعيا اذ المراد بعد فرض ضدية الحكم
بل لنا ان نقول ان الشرطية من الاحكام الوضعية وقد حققنا في محله انها ليست بجعل الشارع فليست

الشرطية ايضا من مجعولاته فهو انما امر بشيء مقيد كالصلوة مع الطهارة واشتراط الصلوة بها امر واقعي
هو يدركه العقل ليس فالاشتراط حكم العقل بما هو لواقع لا مجعول للشارع هذا وقد سلك بعضهم
في اتمام وجوب الشرط الشرعي مسلكا آخر وهو ان الشارع امر بالمقيد كالصلوة المتقيد بالشرط الذي
هو الطهارة والمطلق الذي هو الصلوة مع التقيد الذي هو الطهارة سبب يحصل المقيد ولاريب ان
السبب واجب فيكون جزؤه الذي هو التقيد الذي هو القيد واجبا ايضا وفيه اولا ان وجوب السبب ايضا
مما البحث فيه بحال وثانيا ان وجوب الجزء لوجوب الكل ايضا مما وقع النزاع فيه وثالثا ان المطلق مع
القيد ليس الا عبارة عن المقيد وقد تقدم انه لابد من تحقق المباينة بين المقدمة وذيها والشيء لا يكون
مقدمة لنفسه ثم انه يمكن ان يوجه كلام ابن الحاجب على لا يرد عليه ما اوردناه بان يقال انه اراد بوجوب
الشرط الشرعي اللابدية الماخوذة من الشارع لا الوجوب الشرعي ولكنه مع بعده من اللفظ يقتضي
ان يكون ثم ان محل النزاع هو الوجوب بهذا المعنى لا الوجوب الشرعي هذا وينبغي التنبيه على امور الاول
في ثمرة النزاع في هذا الاصل وقد ذكروا لها وجوها الاول النذر فلو نذر ان يعطي من اتى بواجب
عديدة درهما فان قلنا بوجوب المقدمة فقد بر نذره باعطاء من اتى بواجب نفسي له مقدمات وان
لم نقل فلا وفيه اولا انه تمثيل لمتعلق النذر فلا يصح ان يكون ثمرة المسئلة الاصولية وذلك لان علم الاصول
هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فمسئلة هذا العلم لا بد وان
تكون مما له مدخل في استنباط الاحكام الكلية لا الموضوعات التي منها متعلق النذر وهذا الكلام يرد على
كل موضع عد فيه مسئلة النذر ثمرة لمسئلة اصولية وهو ظاهر على من كان له قلب او القى السمع وهو شهيد
لقد كشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد وثانيا ان لفظ الواجب ينصرف الى الواجب النفسي ولا يشمل الواجب
بالغير وبذلك تبطل الثمرة ولو سلم فالتقييد بقوم عديدة يخرج الواجب الغيري نظرا الى ان كل واجب نفسي له
عن واجبات عديدة الغير فلو كان المراد هو الاعم لم يكن حاجة الى التقييد والواجبات الغيرية فلا اقل من ان يحمل
على سبيل التعدد فعلم ان التقييد انما هو للاحتراز عن الواجب النفسي الواحد وان لم يجب له مقدمات غيرية
متعددة والاصل في القيود ان يكون احترازية الثاني ترتب الثواب والعقاب على المقدمة عند الاتيان بها
وتركها على القول بالوجوب كما ذكره بعضهم وترتب الثواب والعقاب على فعلها دون العقاب على تركها كما ذكره
صاحب الفصول في الجزء الاول من دعواه الى الحمد ان الله لا يضيع عمل عامل منكم واما على القول
بعدم الوجوب فلا ثواب ولا عقاب عليها هذا ولنا في هذه الثمرة ايضا نظر اما اولا فلما اشرنا اليه من ان
علم الاصول هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية فلابد ان تكون ثمرة المسئلة
الاصولية استنباط الاحكام الفرعية وتحقق استحقاق الثواب والعقاب على الفعل ليس حكما فرعيا
ولا مما له دخل في الاستنباط وانما هو من المسائل الكلامية فلا وجه لجعله ثمرة لمسئلة اصولية وتمهيد لها لمثل
تلك الثمرة واما ثانيا فلان ترتب الثواب والعقاب على المقدمة مما لا يساعد عليه العقل ولا النقل اما الاول

مع مقدمات

و ترتب

فواضح

فواضح الامر اذ انما وجبت لاجل الغير فليست هي بنفسها مطلوبة للآمر حتى يترتب عليها شيء من ذينك
الامرين وانما هي وصلة الى ما هو مطلوب للآمر بحيث لم يقصد اولا واما الثاني فلان مثل قوله تعالى في فضل
المجاهدين ولا يطؤن موطئا يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلا الا كتب لهم به عمل صالح الآية
والاخبار الواردة في فضل المشي الى المساجد او الى زيارة احد الائمة وان لكل خطوة كذا من الاجر
وغير ذلك لا دلالة فيه على كون الاجر على المقدمة من حيث كونها مقدمة فيحتمل وجوها احدها ان يكون
ذلك في مقابلة مجرد الانقياد والاتيان بالمقدمة لمطلوب لا في مقابلة نفس الفعل الذي هو المقدمة من حيث
هي ثانيها ان يكون ما ذكر في الآيات والاخبار مبنيا على التفضل لا على الاستحقاق وان كان لا يخلو
عن بعد من سياقها ثالثها ان يكون ذلك اشارة الى تفضل ذي المقدمة واثره ودفع الاجر المكتوب لاجل
الاتيان به على مقدماته كان لكل خطوة كذا ومما يدل على ان المذكور ليس على نفس المقدمة لكونها مقدمة ما ورد
من ان من زار امير المؤمنين كان له في ذهابه بكل خطوة حج وفي ايابه بكل خطوة حجتان وعمرتان مع
ان الاياب ليس له بالمقدمية بالضرورة واما قوله تعالى ان الله لا يضيع عمل عامل منكم فنقول ان المراد به
مطلق العمل بل العمل المقصود من المكلف والا لكان كل فعل يصدر من المكلف ولو من قبيل قطع الغيافي
داخلا في حكم الآية ولا باس بان نحرر المقال لتوضيح الحال فنقول ترتب العقاب على المقدمة يتصور على وجهين
احدهما ان يكون العقاب على ترك المقدمة نفسها وهذا المحذور وان كان لازم القول بوجوب المقدمة
كما ذكره الفاضل القمي لكن لم نعثر على قائل به صريحا وثانيهما ان يكون عقاب ذي المقدمة يترتب على المقدمة
عند تركها وهذا ايضا ان تم صح ان يكون مطلق الحجي الاول في ضرورية ثمرة والى هذا ذهب الفاضل السبزواري
فذكر في رسالته ان من استطاع سبيلا الى الحج وترك الخروج مع القافلة التي لا يمكن له بعدها ثم
ثم مرض واتصل مرضه بايام الحج التي يقضى فيها المناسك لا يخلو الامر من امور احدها ان لا يترتب
لا عقاب عليه اصلا ثانيها ان يترتب عليه العقاب وينتظر به الى ان تأتي ايام الحج وفي ذلك الزمان
يكتب عليه عقاب ذي المقدمة ثالثها انه يترتب على المكلف عقاب ذي المقدمة بنفس تركه المقدمة
ويلزم بعد خروج القافلة انه لم يحج مثلا رابعها ان يترتب عليه عقاب ذي المقدمة المترتب على
ترك المقدمة المؤدي الى تركه وذلك في حال ترك المقدمة فيعاقب عند فوات القافلة على ترك
الخروج المؤدي الى ترك الحج في وقته والاول يستلزم خروج الواجب عن كونه واجبا والثاني يستلزم
اتصاف الشيء الغير المقدور بالحسن والقبح وكونه متعلقا للامر بيان ذلك ان الوصول الى مكة بعد
فوات القافلة غير مقدور وقد فرض انه لا يعاقب الا عند موسم الحج ولا شك ان العقاب لا
يترتب الا بعد انقطاع الخطاب فانقطاع علة لترتب العقاب وقد فرض ان العقاب انما يترتب
في موسم الحج وذلك يستلزم بقاء الخطاب بالخروج الى مكة الى ذلك الزمان والمفروض انه غير مقدور
فيلزم ما ذكرنا من اتصاف غير المقدور بالحسن والقبح وتوجه ما هو ابرم الثالث يستلزم ثبوت استحقاق

ابهامه

الوجه

ان

العقاب في ذو مع ما به الاستحقاق دونما هو ذريعة فيتعين الرابع وهو ان يكون عقاب ذي المقدمة
بحرد على المقدمة عند تركها من حيث استلزام ترك ذي المقدمة وتادية الى تركها كما عرفت ان العقاب
انما هو على ترك المقدمة المؤدي الى ترك ذي المقدمة هذا محصل كلام الفاضل المذكور ولعله
اخذه من استاده صاحب المدارك فانه قال في شرح قول المحقق ره وان اخل المصلي
بازالة النجاسة عن بدنه او ثوبه اعاد في الوقت وخارجه هنا مسائل ثلث الاولى ان يسبق
علمه بالنجاسة ويصلي ذاكرا لها ويجب عليه الاعادة في الوقت والقضاء في خارجه قال في المعتبر
وهو اجماع من جعل طهارة البدن والثوب شرطا واطلاق كلام الاصحاب يقتضي انه لا فرق في العالم بالنجاسة
بين ان يكون عالما بالحكم الشرعي او جاهلا بل صرح العلامة وغيره بان جاهل الحكم عامد لان العلم ليس
شرطا في التكليف وهو مشكل لقبح تكليف الغافل ثم قال والحق انهم ان ارادوا بكون الجاهل كالعامد انه
مثله في وجوب الاعادة في الوقت مع الاخلال بالعبادة فهو حق لعدم حصول الامتثال المقتضي لبقاء المكلف
تحت العهدة وان ارادوا انه كالعامد في وجوب القضاء فهو على اطلاقه مشكل لان القضاء فرض
مستانف فيتوقف على الدليل فان ثبت مطلقا او في بعض الصور ثبت الوجوب والا فلا وان ارادوا انه
كالعامد في استحقاق العقاب فمشكل لان تكليف الجاهل بما هو جاهل به تكليف بما لا يطاق نعم هو
مكلف بالبحث والنظر اذا علم وجوبهما بالعقل او الشرع فياثم بتركهما لا بترك ذلك المجهول كما هو واضح
انتهى ونحوه عن الفاضل المذكور وصاحب المدارك فيما ذكره في الذخيرة وزاد عليه دفع توهم انه لو كان
العقاب على المجهولات لتعدد العقاب ولو كان على مجرد ترك التعلم بانه لا يلتزم بذلك بل يقول بانه لا يعاقب
المكلف على ترك التعلم بجميع ما يعاقب على ترك المجهولات على القول به ثم ان محصل المرام ان الفاضل المذكور
ذهب الى انه يترتب العقاب على ترك المقدمة المفضي الى ترك ذي المقدمة في حال تركها وكلامه صريح في
ذلك وكلام صاحب المدارك ره محتمل له ومثله كلام المولى المقدس الاردبيلي ره ويكون الظاهر ان كلاهما
في مسئلة التعلم انما هو مبني على كونهما يذهبان الى كون التعلم واجبا نفسيا ولهذا ذكر بعض فقهاء الخلاف
في كونه واجبا نفسيا او غيريا ثمرات منها ان الصلوة ايضا مثل حكم الغصب في المكان المغصوب على مذهب
القائلين بكونه واجبا غيريا بان التكليف انما يتعلق بالامر الواقعي ومع توجهه الى الجاهل النهي عن
الصلوة في المكان المغصوب يرتفع الامر بالصلوة فتبطل بخلاف ما ذهبا اليه فانهما يذهبان الى ان
الجاهل معذور من جهة ان التكليف متعلق بالعلم وحيث لم يعلم المكلف بحكم الغصب لا يتوجه اليه النهي
فتصح صلوته وحاصل ما يستفاد من ذلك لتتميم المرام في هذا المقام ان التكليف اذا تعلق بالواقع كان
العلم مقدمة له واذا تعلق بالعلم كان واجبا نفسيا وح فيصير ما ذهبا اليه خارجا عما ذكره الفاضل المذكور و
انتهى بنا الحال الى هذا المقام فلا بد من تحقيق موضع الخلاف فنقول ان ما ذهب اليه الفاضل المذكور هل
هو مما يترتب على القول بوجوب المقدمة ام لا يمكن للنافي لوجوب المقدمة المصير الى ذلك ايضا فانهما

خ ذلك ح

التعلم ح

ان

ان ما ذهب اليه هل هو صحيح في نفس الامر ام فاسد الثاني ان ما ذهب اليه هل هو مذهب الاكثر ام لا اما الاول
فالتحقيق فيه ان ما ذهب اليه ليس من لوازم القول بالوجوب بل يمكن للنافي اختياره ايضا وذلك لان الواجب
ما تعلق به انشاء من قبل الشارع وقد عرفت ان محصل ما ذهب اليه انما هو ترتب عقاب ذي المقدمة على
المقدمة في حال تركها وظاهر انه لا منافاة بين نفي وجوب المقدمة واثبات العقاب على تركها بالنحو المحقق
واما الثاني فالتحقيق فيه بنا ما ذهب اليه الفاضل المذكور فان ما ذكره من انه لو كان العقاب على ترك ذي المقدمة
لزم استحقاق العقاب قبل تحقق ما استحق عليه العقاب ففيه انه لم يكن زمان ترك المقدمة عين زمان ترك
ذي المقدمة الا زمانا او حكما التاركة لترك ذي المقدمة وصار تركه اضطراريا فقد استحق العقاب على ذلك
الترك كرامي السهم فانه اذا رماه يكون مستحقا وان لم يكن يصيبه الا بعد زمان وقبح العقاب
قبل الجناية انما هو فيما اذا كانت الجناية اختيارية واذا صارت اضطرارية فلا ريب في عدم قبح العقاب
ولو قبل حصولها كمن رمى سهما الى انسان في غير تحقق عليه انه يصيبه ويهلكه يستحق العقاب بمجرد
الرمي وان لم يصبه بعد هذا ولكن اورد عليه بعض مشايخنا بوجه اخر غير تجهيز الاوان ما ذكره من انه
لو كان العقاب على ترك ذي المقدمة في حال ترك المقدمة لزم استحقاق العقاب قبل تحقق ما استحق
عليه باطل لان زمان ترك المقدمة عين زمان ترك ذي المقدمة وذلك لان ترك الفعل كالحج مثلا يتصور على
وجوه فترك الحج بالاستناد الى النائي مما يتحقق في حال خروج القافلة وعدم خروجه في تلك الحال
والمستند الى من كان بمكة يتحقق في ايام الحج ومع نفي زمان ترك الخروج يتحقق ترك الحج الذي هو ذو المقدمة
فلا يلزم ما ذكره لكن الانصاف ان هذا الوجه مما لا وقع له لان الترك الاختياري انما يتحقق حيث يكون المكلف
قادرا على الفعل وهو قبل وقت موسم الحج غير قادر عليه فيتحقق الترك قبل وقته سواء ترك المقدمة ام لا
انما هو باعتبار عدم وصول زمان الفعل فيستند الترك اليه لكن بعد وصول الزمان يستند الترك الى ترك مقدمة
تحقق تركها والحاصل ان ترك الواجب الان ليس مستندا الى ترك المقدمة بل مستند الى عدم مجيء زمانه لما
حققنا سابقا ان وجود الواجب موقوف على وجود جميع مقدماته ويكفي في انعدامه انعدام واحدة منها و
هي المقدمة الاولى الا ترى ان المسافر الى مكة ايضا غير اتي بمناسك الحج قبل وصول الزمان نعلم
ان مستند الترك عدم الزمان فاذا حضر يكون الترك مستندا الى ترك المقدمة ان كان ترك المقدمة انما
هو زمان تلك المقدمة المتروكة لان زمان ترك المقدمة قبل حضور زمان الحج الثاني انه لا يلزم من كلامه الحكم بترتب
العقاب على ترك المقدمة دائما وعدم ترتبه على ترك ذي المقدمة اصلا من دون فرق بين ان يكون
بين ترك المقدمة وذيها زمان طويل ام لا اذ ما من واجب الا ويكون مستندا الى ترك مقدمة قال الشيخ
ما لم يمتنع لم يعدم وقول الفاضل المذكور لم يدع ان ترتب العقاب على المقدمة التي تركت فاستند بسبب
تركها ايجاد ذي المقدمة الى وقتي دائما وانما المراد انه يجوز للآمر بعد المقدمة اجراء عقاب ترك ذي
تركها ومعلوم ان ترك المسير مع القافلة واتصال المرض بعده الى شهر ذي الحجة انما ذكره من باب المثال

في حال ترك المقدمة

اتمامه

لان زمان

منه

فلا يتوجه اطلاق ما ذكره على من ترك المسير مع القافلة
ح

ثم صحح الفاضل المذكور ان يلزم بان كل مقدمة تركت فلم يبق مجال للتدارك لها واتيان ذي المقدمة بحسب
الامر اجل احقاب ترك ذي المقدمة على تركها بان يقول لم تركتها الخروج مع المال لم حتى امتنع منك الحج
على ما عرفت من البيان ولا محذور في ذلك سواء كان بين زمان ترك المقدمة وترك ذيها زمان طويل
ام لا اما الفاضل انا نمنع بطلان التالي فنذير الثالث انه يلزم ح القول بترتب الثواب ايضا على المقدمات
لان كل فعل وجودي يستند الى وجود ما او ح يكون وجوده اضطراريا كاستناد الترك الى ترك
اذ الشيء ما لم يجب لم يوجد فاذا الافعال المقدمة اختيارية لكن اذا وجدت يكون حصول ذيها اضطراريا فيلزم
الامر بترتب الثواب على المقدمة كالعقاب وقيد يمنع بطلان اللازم اذ لا مانع من الالتزام بجواز اجزاء ثواب
ذي المقدمة على المقدمة التي صار وجودها سببا لوجوب ترك ذي المقدمة على المقدمة التي صار وجودها
سبب للخروج ترك ذي المقدمة عن تحت القدرة في الموارد التي تحقق فيها الملازمة بين استحقاق الثواب
على الفعل واستحقاق العقاب على الترك كالواجبات التعبدية ولعل المورد تخيل ان لازم ترتب عقاب ترك
ذي المقدمة على ترك المقدمة هو ترتب الثواب على نفس المقدمة وح فمنع الملازمة وهو واضح الرابع انه يلزم
على ما ذكره ترتب الثواب والعقاب على الارادة لا غير لان جميع الافعال والتروك مستندة اليها بحيث
يكون حصولها اضطراريا عند الارادة وعدمها كذلك عند عدمها فهي علة تامة لها مع ان ما ذكر من
اللازم خلاف ظواهر الكتاب والسنة بل الاجماع بل خلاف ما علم من الدين ضرورة اذ المعلوم من جميعهم
ان الثواب والعقاب يترتبان على نفس الافعال والتروك فان قلت لا يعتبر الشارع في اعمال العباد وطاعاتها
الا عن سرير من الاوامر والنواهي الا استكشاف حسن طينتها وخبثها وصفاء سريرتها ولا يتحقق الا بالارادة
وعدم ارادتها فهي التي تميز المطيع من العاصي ليتحقق بروح الاطاعة والعصيان فلا بد ان يكون الثواب
والعقاب منوطين بها دائرين مدارها قلت امثال هذه الكلمات مما يرعى جزافا ولا يتمسك الا من
زعموا انهم سالكون الطريق الباطني فضلوا في كثير من المواطن وظواهر الشريعة مع عدم [illegible] فائدة
لها ومما يضا مما يتجه للمعاصر عن الفاضل المذكور في مسئلة اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده حيث
ذهب الى اقتضائه النهي عن الكف متمسكا بان التروك لا تتصف بشيء من الحسن والقبح ولا يتعلق بها وهذا
رده المحقق الخونساري بان هذا الكلام رجم بالغيب لجواز ان يكون في ترك الزنا حسن هو اشد من حسن
اقصى المراتب ولو كان دعوى كون الارادة علة تامة للافعال مما يشهد بخلافه ضرورة الوجدان فاجاب
انه لا مانع من ترتب الثواب والعقاب على الارادة فيما اذا كان وجودها علة تامة للفعل بحيث يكون
اضطراريا لا يمكن تركه وفيما كان عدمها علة تامة لانتفاء الفعل على الوجه الذي عرفت مفصلا ودعوى
الاجماع على ترتب الثواب والعقاب على نفس الافعال والتروك بحيث لا يجري او مما على الارادة وعدمها
اذا كانا علتين تامتين للفعل والترك ساقطة كما لا يخفى على من له خبرة فافهم الخامس انه يلزم ترتب
العقاب على ترك المقدمة ترتبه عليه منجزا ولو اتفق حصول ذي المقدمة بعد ذلك على سبيل الاتفاق

او نحوه من انحاء خوارق العادة الذي يدل ترتيبه عليها معلقا على عدم حصوله بنحو من الانحاء المذكورة بان يقال
انه لو اتفق حصوله فلا عقاب وان لم يتفق كان عليه العقاب او في حال التنجز على عدم الاتفاق بان يكون لتركه
ذي المقدمة مدخل في ترتب العقاب على ترك المقدمة واما في حال ترك المقدمة بان يكشف تحقق انتفاء
ذي المقدمة حين ترتب العقاب حين تركها وكلا الوجهين باطل اما الاول فلانه لا وجه للعقاب منجزا على
تقدير حصول ذي المقدمة بنحو من الانحاء الا من جهة التجري اذ لا مفر من حصول الواجب في بعض الصور
فعلم ان العقاب ليس لترك المقدمة المفضي الى ترك ذيها انما هو للتجري على الاقدام على ترك الواجب واما
الثاني فلانه بناء على ذلك يرد عليه ايضا ما اورده على الاكثرين من لزوم تعلق الامر بفعل غير اختياري
بالنظر الى كل من شقيه اما بالنظر الى الاول فواضح لانه اذا تحقق منه ترك المقدمة ينتهي الى ترك ذي المقدمة
ومع ذلك لم يترتب عليه العقاب الفعلي لزم بقاء الامر الى زمان حصوله على تقديره
والا فلا وجه لتاخر العقاب عن ارتفاع الامر واما بالنظر الى الثاني وهو الكشف فلانه اذا اتفق له
الحج مثلا بنحو من الانحاء المذكورة يكون كاشفا عن بقاء الامر ولزوم توجهه اليه مع خروج متعلقه
عن حيز قدرة المامور وحصوله على سبيل الاتفاق بنحو من خوارق العادة لا ينافي عدم قدرته عليه ولهذا
نقول ان صحة ثانيا انما هو بارتفاع الامر الفعلي بعد ترك المقدمة اضطرارا وهذا وان يجري سقوط
هذا الوجه ايضا الا ان المعنى للتنجز في هذا المقام الا انه يجري للامر انه يجري عقاب ترك ذي المقدمة على ترك
المقدمة في حال تركها قبل حضور زمان تركه وان كان قد اتفق بعد ذلك حصول ذي المقدمة بنحو من خوارق
العادة ولا معنى للتعليق الا انه لا يجري العقاب المذكور على ترك ذي المقدمة حتى يحضر وقت
ترك ذي المقدمة فاذا حضر صح ان يقول لم تركت المقدمة حتى يفوت منك ذو المقدمة وذلك انما يكون
حضور ذلك الزمان مما له مدخل واما يكون كاشفا وح نقول ان الفاضل المذكور ان يختار الشق الاول
فيقول ان الامر انه يجري عقاب ترك المقدمة على المقدمة في حال تركها بمجرد تحقق تركها لان التكاليف
انما تجري على طبق العادة والاستطاعة المتعارفة سواء كان الاتيان لما انه يتفق شيء من خوارق العادة
ام كان جاهلا به ولهذا العرف لو رد قبل الارادة على الكشف بان يحضر المامور به اذا اتى به اتفاق
شيء من خوارق العادة انما هو بامر جديد وعلله بارتفاع الاول بصيرورة الترك اضطراريا الموجب
من اثمه به بانه كلما انقطع الخطاب جاء استحقاق العقاب كلما كان الخطاب باقيا فلا مجال للعقاب
وح نقول قد انقطع الخطاب باعترافه فيصح العقاب بحكم القضية الكلية التي هو ملتزم بها ودون هذا
يعلم ان ما ذكره من انه لا وجه للعقاب على تقدير حصول ذي المقدمة بنحو من خوارق العادة الا
من باب قبح التجري وعرفت ان المامور به [illegible] على وجه يطابق الواقع غاية
ما هنا انه يحتمل تحقق الحامل [illegible] جديد فكيف يكون من باب التجري [illegible] انما
هو بناء على [illegible] على مقتضى اطلاق كلام المورد بالنسبة الى الامر العام بانه يتفق امر خارق للعادة

فالجاهل بما يمكن ان يفصل بين العالم والجاهل فيقال ان الجاهل يستحق العقاب بمجرد ترك المقدمة واما
العالم فلا يصح ذلك منه لعلمه بانه لا يفوت المامور به غايته ما هناك انه ينقطع الخطاب بعد ترك المقدمة وقبل
حصول ذلك الخارق للعادة لعجزه ومنع الملازمة بين انقطاع الخطاب واستحقاق العقاب على وجه الاطلاق
وانما هو مختص بما اذا لم يعلم الآمر بانه لا يفوت المامور به والمفروض ان وقت المامور به باق وان الامر
الثاني انما تعلق بالمامور به الاول قبل فوات وقته فيقبح من العالم ترتيب العقاب على ترك المامور به
في زمان الترك الاول مع علمه بانه لا يترك المامور به اصلا ولو بامر جديد فليلحق فيه من قبيل الامر الجديد
بالقضاء بعد خروج وقت الاداء فان قلت يصح عقاب الآمر مع استحقاق المامور اياه ويسلم انه لا مدخل
لعلم الآمر او جهله في استحقاق المامور اياه تمام الخبر التفصيل المذكور قلت جهل الآمر قد يتفق ان يصير سببا
لتقييد المامور به بما هو المعتاد المتعارف كما لو بلغ يقينه بانحصار الوصول الى الحج مثلا في المسير مع القافلة
الاولى الواحدة لايام بعد الايام مع تلك القافلة فليس خطابه الاستطاعة ولا المركوز في ذهنه سواه وقد
يصير عذرا في توجيه العقاب الى المامور وان كان المامور به ليس مقيدا نظرا الى اعتقاده بان المامور به
قد فات ومعلوم انه في الصورة الاولى قد فات المامور به بفوات قيده والاتيان بسواه من نظير القضاء
مثلا فيصح العقاب واما في الصورة الثانية فانه يصح منه العقاب بناء على كونه معذورا من جهة اعتقاده
فوات المامور به وان لم يكن مقيدا ومن هنا ظهر فساد ما ذهب اليه بعض الافاضل من ان النزاع في مقدمة الواجب
انما هو مبناه ما ذهب اليه الفاضل السبزواري من ان العقاب انما يترتب حين ترك المقدمة لكونه تركا حكميا لذي المقدمة
ولا تفاوت في ترتب العقاب بين الترك الحقيقي الذي هو عبارة عن ترك ذي المقدمة من دون استناد الى ترك مقدمته
كترك الحج في مكة وبين الترك الحكمي الذي هو تركه مع استناده الى ترك المقدمة كترك الذهاب حين خروج القافلة وبينهما
عموم من وجه لتفارقهما في المثالين المذكورين واجتماعهما فيما اذا ترك الخروج مع القافلة ثم اتفق
له الوصول الى مكة بنحو من انحاء خوارق العادة فترك المناسك هناك كما انه اتفق وقت ترتب العقاب حين
ترك المقدمة بين كون تركها مفضيا الى ترك ذيها علما او ظنا او شكا بل مع الظن الغير المعتبر كالرمل و
الجفر احكم في مسئلة الشبهة المحصورة بان من ارتكبهما دفعة واحدة فعليه عقاب واحد ومن ارتكبهما دفعات
فعليه عقابات متعددة وليس الا لتعدد الترك الحكمي ففي الدرهم المحرم المشتبه بعشرة دراهم محللة لو ترك
الامتثال بترك التحرز في الحرام المعلوم اجمالا ولو تركا حكميا استحق العقاب مع الاشتباه بكونه تصرف
في درهم واحد اتماما وان لم يكن ذلك الا هو الدرهم المحرم في الواقع لانه لما لم يعلم الحلال من الحرام اللازم
اجتنابه كان اللازم عليه ترك الكل من باب المقدمة فتصرفه في واحد منها مع احتمال ان يكون هو الدرهم المحرم
ترك للمامور به حكما فيستحق العقاب حتى انه لو تصرف في تلك الدراهم تدريجا بتصرفات متدرجة متعددة
عرفا كان عليه في كل تصرف عقاب ولو تصرف في الكل مرة واحدة ودفعة كان عليه عقاب واحد
لحصول التصرف والترك واحدا وهكذا ولو اتلف الكل بتصرفين كان عليه عقابان فيدور تحقق العقاب

الاولى لحريم

ع

على الواجب مدار تعدد الترك الحكمي واستدل على ما ذكره بوجهين الاول بناء العقلاء فانه لو امر المولى
عبده باحضار الماء لافطار المولى من صومه وكان محل الماء بعيدا لا يمكنه الخروج اليه الا مع جماعة
لمكان الخوف فخرج جماعة الى الماء ولم يخرج معهم معتقدا بانه لا يمكنه الخروج اليه بعد ذلك لجماعة مستقبلة
فاطلع عليه المولى قبل دخول وقت الافطار فعاقبه وعاتبه بمجرد الاطلاع وان لم يدخل وقت الافطار ثم بعد
عقاب المولى لو اتفق في هذا اليوم خروج جماعة اخرى الى الماء وامكنه الخروج معهم فلم يخرج ايضا معتقدا
بعدم التمكن من الخروج بعد تلك الجماعة الى الليل لعاقبه المولى وعاتبه وهكذا الى خمس مرة وان لم يدخل
وقت الافطار بعد شيء من المقدمات ولولا ان الترك الحكمي حكمه حكم الترك الحقيقي لم يكن له العقاب قبل
دخول الليل الثاني ان الدليل اللفظي اذ اطلاق في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده العام الذي هو
الترك الامر بالشيء والا ان يكون المراد به اعم من الحقيقي والحكمي لانه لو اختص بالحقيقي لكان الترك الحكمي غير
منهي عنه ولزم ما ذكره الفاضل السبزواري من خروج الواجب عن وجوبه واذا ثبت كون كل من نوعي الترك
منهيا عنه ثبت المطلوب انتهى محصل ما ذكره وجوابه ان الموارد التي حكم فيها بلزوم العقاب ليس العقاب
فيها الا للتجري مع ان تسمية المواضع التي ذكرها من كونها تركا حكميا وجعلها كون الترك في الجميع حقيقيا وليس
الترك مما يتنوع الى نوعين حقيقي وحكمي مع انه اشتبه عليه الامر في كلام السبزواري لان مراده كما هو صريح
كلامه كون عقاب ذي المقدمة مترتبا على المقدمة لا انه مترتب على ذي المقدمة حين ترك المقدمة كما توهم
واما الامر الثالث وهو ان ما ذهب اليه الفاضل السبزواري هل هو مذهب الالتزام لا فنوضح الكلام
فيه انه ذهب بعضهم الى الاول واستدل عليه بوجوه الاول ان الدليل المشهور لاثبات وجوب المقدمة مطلقا
من انه لو لم تجب لجاز تركها وح فان بقي الواجب على وجوبه لزم التكليف بما لا يطاق والا لزم خروج الواجب
المطلق عن وجوبه انما ينطبق على هذا المذهب اذ على القول بترتب العقاب على ذي المقدمة يختار الجواب
بالنقض بما لو ترك المقدمة عصيانا فانه يرد بين الامرين ويقال ان بقي الواجب ح لزم التكليف بالمحال
والا خرج الواجب عن وجوبه بسببها عن الوجوب وهذا بخلاف مذهب الفاضل المذكور اذ عليه لا يتجه
الجواب عنه بالنقض المذكور لانه يلتزم بخروج الواجب عن وجوبه بترتب المخالفة والعقاب عند ترك المقدمة
وذلك مما لا محذور فيه الثاني انهم ذكروا في مسئلة من توسط ارضا مغصوبة ان صلوته المندوبة مطلقا
والواجبة مع ضيق الوقت مومئا للركوع والسجود مراعيا للاستقبال بقدر الامكان مع اختياره للخروج
اقرب الطرق صحيحة حال الخروج لكونه مامورا بذلك غير منهي عنه فلا يبقى مانع من الامر بالصلوة
اذ هو ليس الا اجتماع الامر والنهي وقد عرفت انتفاء النهي ولم يذكروا في ذلك خلافا لاحد الا ابا هاشم
حيث ذهب نظرا الى اصله الفاسد من جواز التكليف بما لا يطاق الى كون الخروج مامورا به ومنهيا
عنه ولهذا قال العلامة [illegible] اطبق العقلاء على غلطه الا ابا هاشم والمحكي عن الفاضل القمي حيث
نسب هذا المسلك الى اكثر افاضل من تأخر [illegible] مع ما نرى من دعوى العلامة اطباق

البد

انهام

قبل ترتب المخالفة والعقاب على مخالفة الطاعة اليه حتى يصح خروج الواجب

هذا يخونيام

العقلاء على تخطئته ولعل منشأ توهمه انه لكونه يرى ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار زعم ان
الاكثر ايضا يرون ذلك فلذلك اسند القول المذكور اليهم ثم لا يخفى ان حكمهم بصحة الصلوة ليس على
اطلاقه بل هو مقيد بكون الخروج بقصد التخلص من الغصب لما ذكرنا سابقا من ان التصرف في مال
الغير قبيح الا بهذا العنوان وكان هذا القيد مطوي في كلماتهم لم يذكروه لوضوحه وكيف كان فصحة الصلوة
لا تتوجه الا على مذهب الفاضل السبزواري لان جميع افراد الغصب مطلقا سواء كان في ضمن الدخول او
الخروج منهي عنه وترك الدخول مقدمة لامتثال النهي المتعلق بالغصب الحاصل في ضمن الخروج فاذا ترك
المقدمة بالدخول صار ترك امتثال النهي المتعلق بالغصب في الخروج مضطرا اليه وحصل استحقاق العقاب
على مخالفته لهذا النهي بترك مقدمة متعلقه فارتفع النهي وجاء الامر بالتخلص والنهي عن المكث و
لهذا صحت الصلوة واما ان قلنا بكون مذهب الاكثر هو ترتب العقاب عند ترك ذي المقدمة من اول
بقاء النهي عن الغصب الحاصل في ضمن الخروج وهو مما لا يصح ان يجتمع مع الامر بالصلوة فلا تكون
الصلوة صحيحة مع ان بنائهم على صحتها على ما عرفت فلا بد وان يكون مذهبهم عين ما ذهب اليه الفاضل
السبزواري حتى يستقيم ما ذكره الثالث انهم حكموا فيمن كان مستطيعا وترك الحج بصحة صلوته في يوم
عرفة في بلده النائي عن مكة مع ان اليوم المذكور زمان مناسك الحج وقد ذكروا ان الامر بالشيء مقتض
للنهي عن ضده الخاص وهذا ايضا لا يتم الا ان يكونوا سلكوا مسلك الفاضل المذكور من ارتفاع
الامر بذي المقدمة عند ترك المقدمة واما على القول ببقاء الامر وترتب العقاب عند ترك ذي المقدمة
فلا لاستلزامه كون الصلوة منهيا عنها يوم عرفة لكونها ضدا لمناسك الحج هذه هي الوجوه
التي ذكرت تعليلا لكون مذهب الفاضل المذكور هو مذهب الاكثر بعينه ولا يخفى ما فيها لعدم دلالتها
على المدعى اما الاول فلانه انما دل على انه لو لم يكن عند ترك المقدمة عقاب لكان الدليل المذكور
منقوضا بهذا وان كان حقا الا انه لا يستلزم ان يكون العقاب على ترك المقدمة كما هو مذهب
الفاضل السبزواري بل يتم على القول بترتب العقاب على ذي المقدمة حين ترك المقدمة ايضا كما هو الحق
لان تحقق العلة التامة للترك كاف في حصول استحقاق العقاب عليه فلا فرق في استحقاق العقاب
بين ايجاد الترك بالفعل وبين ايجاد علته وما ذكر من انه يلزم على هذا كون زمان الاستحقاق غير
زمان المستحق عليه كالقصاص قبل الجناية فمدفوع بانه غير قبيح ومما ذكرنا ظهر الجواب عن الثاني ايضا
لان تحقق العقاب للخروج عن الغصب حين الدخول لا يلزم ان يكون للدخول الذي هو ترك المقدمة
بل يجوز ان يكون للخروج حين الدخول كما هو الحق فان قلت لو كان العقاب للخروج يكون الخروج حراما
فلا يجتمع مع الصلوة قلت ان الخروج ليس حراما بعد وجود النهي عنه في حال بل هو معصية لكونه مخالفة
للنهي المرتفع ولا مانع في اجتماع الواجب مع المعصية وانما الممنوع اجتماعه مع الحرام بل يجوز اجتماعه
مع النهي الواقعي الا ترى انهم يحكمون بصحة الصلوة في المكان المغصوب من الجاهل بالموضوع مع

الشقوم

قبله

كونه منهيا بالنهي الشأني وبالجملة الممتنع انما هو اجتماع الامر الفعلي والنهي الفعلي لا غير وبما ذكرنا ظهر
بطلان ما حكاه في المدارك من بطلان الصلوة حال الخروج عن الغصب تمسكا باستلزام الخروج المعصية لانه
بعد ذكره صحة الصلوة [illegible] من بعض الاصوليين الى استلزام حكم المعصية عليه وهو غلط اذ لو كان كذلك
لم يمكن الامتثال فيلزم التكليف بالمحال انتهى وذلك لما ذكرناه من عدم المنافاة بين المعصية والوجوب
وبالجملة فمحصل ما ذكرنا ان الاكثر قائلون بترتب العقاب على ترك ذي المقدمة حين ترك المقدمة فمع انه لم يتفق
له الاتيان بذي المقدمة اصلا فالعقاب انما هو للترك الواقعي وان اتفق له الاتيان به على خلاف [illegible]
فان كان ترك المقدمة بحيث يستلزم مخالفة امر شرعي ظاهري من استصحاب او غيره كان العقاب
على مخالفة ذلك الخطاب الظاهري كما هو المحقق في محله من ترك المرء الغافلة واتفق له تحقق ذلك
عنده المقدمة لو سلمنا ويمكن بنحو من الخوارق للعادة فان في ترك المرء الغافلة مخالفة الاستصحاب
اي استصحاب عدم وقوع سبب بعد ذلك يوصله الى الحج وان لم يكن ترك المقدمة على ما ذكر من المثابة
بل كان بحيث لا يستلزم الا مخالفة الخطاب العقلي او الشرعي الارشادي فلا يكون العقاب الا للتجري وبما
ذكرنا ظهر الجواب عن الثالث ايضا ومحصل الجواب عن الجميع ان الفاضل السبزواري يقول بترتب عقاب
ذي المقدمة على المقدمة والاكثر يقولون بترتب العقاب على ذي المقدمة حين ترك المقدمة ولا اشتباه
فيما ذكر على التوافق في المذهب ثم انه بقي في المقام اشكال وعنوان مذهب الاكثر اذا كان ما ذكر فلا وجه
لحكمهم ببطلان عبادة الجاهل بالحكم كما في صلوة الجاهل بحكم الغصب في المكان المغصوب وغسل
نهار رمضان ارتماسا والحاصل انهم حكموا ببطلان عبادة الجاهل بحكم الشرائط العلمية مع انه لا وجه
له لانهم اذا قالوا بارتفاع الخطاب عند ترك المقدمة وترتب العقاب حين تركها فلا بد وان يرتفع الخطاب عن الجاهل ايضا
حين ترك المقدمة التي هي تحصيل العلم فيكون معاقبا حين ترك تحصيل العلم ولازم ذلك ان تصح
عبادته لعدم بقاء النهي معه حتى لا يجوز اجتماعه مع الامر ولا بد من الالتزام اما بكون العقاب مترتبا حين
ترك ذي المقدمة وقد عرفت ما فيه واما بالفرق في المقدمات بين العلم وغيره حيث حكموا في صورة ترك
العلم ببطلان صلوة الجاهل بالحكم وهو مستلزم لبقاء النهي وفي صورة ترك سائر المقدمات بصحة ضد
ذي المقدمة في وقت تركه او بجواز اجتماع ضده معه وهو مستلزم لارتفاع النهي مع انه لا فرق بين العلم
وغيره من المقدمات الا من وجهين ليس شيء منهما بنافع في المقام احدهما امكان حصول المأمور به بدون
العلم من باب محض الاتفاق كما لو صلى الجاهل بحكم الغصب في المكان المباح اتفاقا فان المأمور به
يحصل حينئذ الا ان الطاعة لا تحصل بخلاف سائر المقدمات لعدم امكان تحقق ذي المقدمة بدونها
في الخارج وثانيهما ان العلم شرط لتنجز الخطاب وسائر المقدمات ليست شروطا لتنجزه لكون الخطاب
منجزا بدونها هذا ولكن يمكن الجواب بان توهم بكون الجاهل كالعامد وكون عمله باطلا ليس محمولا
على اطلاقه بل المراد ان الجهل من حيث هو ليس رافعا للتكليف حتى في الجاهل الملتفت الذي له [illegible] عمله

الغالب

كالصلوة في المكان المغصوب في حال الخروج منه

لانه ليس رافعا للاصلاحية في حق الجاهل الجازم بمجرد علم الغير المحتمل لوجوب زيادة على ما اتى به مشروط
وغيره وذلك لان عمله صحيح بالنسبة الى فقدان الشرائط العلمية المستفادة من الطلب كما هو محل الكلام
كما لا يلحقه في مكان الصلوة المدلول عليها بالنهي بقوله لا تغصب وبالجملة ان قولهم بالبطلان انما
هو في حق الجاهل الذي يحتمل توجه النهي اليه بان يكون شرطا في عمله ويحتمل لا زيادة على ما اتى به واما
لو لم يكن كذلك فعمله صحيح لما ذكرنا من ارتفاع الطلب بامتناع مقدماته وقبح تكليف الغافل ويؤيد ما ذكرنا
من ان كلامهم ليس على اطلاقه قولهم بان الجاهل غير معذور مع ان مرادهم ليس الا المقصر لاجماعهم على
كون الجاهل القاصر معذورا في ما اقتضاه وجوب العبادة عليه على تقدير المخالفة للواقع فهو من
آخر ان كلامنا في المقدمية وعدمها وهي لا تستلزم صحة العبادة ثم الثالث من الثمرات ما ذكره المولى
البهائي ره من انا لو قلنا بوجوب المقدمة لم يصح اجتماعها مع الحرام بناء على عدم جواز اجتماع الامر
والنهي ولو قلنا بعدم الوجوب صح اجتماعها مع الحرام فعلى الاول لا يكون الاتيان بالمقدمة المحرمة
مسقطا للتكليف وعلى الثاني يكون مسقطا له عندنا وتوضيح كلامه انه بناء على وجوب المقدمة يكون الامر
بذي المقدمة متوجها الى مقدماته ايضا ومن المعلوم انه لا يتوجه الا الى المقدمات المباحة دون المحرمة
فيحصل بذلك نوع تقييد للواجب فيكون الواجب مقيدا فكان الحج مثلا مقيدا بكون مقدماته
مباحة ومن البين انه لو اتى بالحج بمقدمات محرمة لم يكن آتيا بذلك المقيد بخلاف ما لو لم نقل بوجوب المقدمة
لعدم كون التكليف ح مقيدا وح اذا اتى بالحج مع المقدمات المباحة فلا كلام وان اتى بها مع المقدمات المحرمة
يكون مسقطا للواجب وفيه انه لو كان نفس المقدمة عبادة لا يجوز اجتماعها مع الحرام بناء على عدم جواز
اجتماع الامر والنهي سواء قلنا بوجوب المقدمة ام لا لكن لا لكونها مقدمة بل لان نفسها عبادة لا تجتمع
مع الحرام ولو لم تكن عبادة يكون مسقطا سواء قلنا بالوجوب ايضا ام لا اذ لا مانع من كونها محرمة
ويكون مع ذلك مسقطا ايضا اذ التوصليات تجتمع مع الحرام وتخيل كون وجوب المقدمة مقيدا الوجوب
ذي المقدمة فاسد لظهور انه لو لم يحج مثلا لا يلام الا على وجوب الحج لا على وجوب مقدماته المباحة
بالتبع نعم لو كانت المقدمات داخلية فلا يسوغ اجتماعها مع الحرام لكن لا من جهة كونها مامورا بها بالامر
النفسي بل لتوجه الامر بذي المقدمة اليها اذ الجزء من حيث هو جزء عين الكل فلا يتفاوت الامر في عدم
جواز اجتماع المقدمات الداخلية مع الحرام بين ان نقول بوجوب المقدمة وعدمه لعدم تعقل الفرق بين
المقدمة وذي المقدمة الا باعتبار كون المقدمة ذات الجزء وكون ذي المقدمة هو الجزء بلحاظ كونه
جزء ومما ذكرنا ظهر فساد ما ذكره العلامة ره من ان الثمرة بين القول بوجوب المقدمة وعدمه تظهر في الصلوة في
الدار المغصوبة فعلى القول بالوجوب تبطل الصلوة اذ الكون جزء من مقدماتها فيكون واجبا والمفروض
انه حرام فيلزم اجتماع الامر والنهي ووجه فساده ان تلك الصلوة باطلة مطلقا لنفس الامر المتعلق بذي
المقدمة بحيث جعل عبادة لان العبادة لا يصح ان تكون محرمة فلا اثر لذلك في وجوب المقدمة وعدمه

بالمقدمات

فيكون

في ذلك

وجوبها

وجوبها الرابع ما ذكره بعضهم من انا لو قلنا بتعلق الاوامر بالطبائع وكون الفرد مقدمة للطبيعة وبعدم جواز
اجتماع الامر والنهي فان قلنا بوجوب المقدمة لا تصح الصلوة في الدار المغصوبة اذ الفرد الذي هو المقدمة
يكون ح واجبا فلا يجتمع مع الحرام وان لم نقل بالوجوب صحت لعدم مانع عن الصحة ح فيكون الاتيان بالفرد
المحرم مسقطا للتكليف بالواجب وفيه مع تسليم كون الفرد مقدمة ان وجود الكلي اما عين وجود الفرد او
مقارن له وعلى التقديرين لا يتصور الاسقاط فيما نحن فيه اذ معنى الاسقاط هو بقاء الامر بذي المقدمة
بعد الاتيان بالمقدمة كما في المقدمات الخارجية وما نحن فيه ليس من هذا القبيل لارتفاع الامر بذي
المقدمة بنفس الاتيان بالمقدمة فحال الكلي مع الفرد كحال الكل مع الجزء لا يتصور الاسقاط في شيء منهما
هذا ويرد ايضا على هذه الثمرة وسابقتها انا لو قلنا بجواز اجتماع الامر والنهي لم يصح اجتماعهما في امثال
المقام كما لا يصح على القول بعدم جوازه فلا وجه لبناء الثمرتين على عدم جواز الاجتماع اذ النزاع في
عدم جواز اجتماع الامر والنهي انما هو فيما اذا كان الاجتماع من قبل المامور به بان يكون متعلق الامر
كليا وفيما اذا كان من قبل الآمر بان يكون متعلق الامر والنهي جزئيا فلا خلاف في عدم جواز الاجتماع وما
نحن فيه من هذا القبيل اذ الامر فيما نحن فيه امر مقدمي ومن المعلوم ان المقدمة ليست الا الجزئيات
ضرورة ان الموقوف عليه للواجب هو الامور الشخصية الخارجية ولو فرض كونها من الكليات فلا بد من انتهائها
الى الجزئيات بالاخرة لظهور عدم تحقق الكلي في الخارج الا في ضمن الجزئي وبالجملة القول بجواز الاجتماع انما هو
فيما اذا كان الامر متعلقا بالطبيعة كما ان التخيير بين افراده عقليا لا شرعيا [illegible] فلو ثبت التخيير
شرعا بين شيئين حكم بعدم الجواز هناك ايضا واما اذا كان متعلق الامر جزئيا فلا وجه لجواز الاجتماع قطعا
لاستلزام اجتماعهما في امر واحد شخصي لان متعلق النهي لا يكون سوى الافراد ومفاده انما هو عموم السلب
فلا يكون متعلقه الا الجزئيات ولم يقل احد بجواز اجتماعهما في شيء واحد شخصي عند المجوزين للتكليف بالمحال
فيهم [illegible] ويؤيد ما ذكرنا انهم ذكروا في المبحث ان النزاع انما هو في المقدمات المباحة دون المحرمة فلو كان
النزاع في جواز اجتماع الامر والنهي جاريا في المقام كان اللازم ان ينبهوا على تخصيص نزاع وجوب
المقدمة مبنيا على القول بعدم جواز اجتماع الامر والنهي الخامس ما ذكره بعضهم من ان المقدمة لو كانت
من العبادات الموقوف صحتها على ورود الامر كالوضوء لمس كتابة القرآن اذا وجب بنذر وشبهه فان
قلنا بالوجوب كانت المقدمة كالوضوء في المثال المذكور مامورا بها فيصح ان تجعل موافقتها للامر
والا فلا تتحقق الصحة هناك ضرورة عدم الامر وان العبادة لا تصح الا به وتنظر فيه صاحب الهداية
بانا لو لم نقل بوجوب المقدمة حكمنا بصحة تلك المقدمة التي هي من قبيل العبادات لان احتمال المحبوبية
يكفي في شرعيتها وصحتها غاية ما في الباب انا لو قلنا بوجوب المقدمة صح الاتيان بقصد الوجوب ايضا
والا فلا ويكون هذه ثمرة الا انها لا اساس لها بالثمرة المذكورة ويرد على اصل الثمرة انا لو قلنا بوجوب
المقدمة ايضا لا يصح تلك المقدمة التي هي من العبادات لعدم كفاية الامر الغيري في شرعية العبادة ومن

تمام

هذا الايراد الذي اخلو عن تامل فتامل منه

هذا يظهر فساد النظر ايضا الاثر اذ لم يكف نقل الامر في صحتها فعدم كفايته احتمالا اولى السادس جواز اخذ
الاجرة على مقدماته وعدمه فان قلنا بالوجوب كان اللازم عدم الجواز لحرمة اخذ الاجرة على الواجبات والا
كان اللازم الجواز وعلى القول بوجوب قطع المسافة في الحج لا يجوز له ان يصير اجيرا لقطعها وعلى القول بعدم
وجوبه يجوز ذلك وفيه ان ما ذكره الفقهاء من عدم جواز اخذ الاجرة على الواجبات امر على خلافه لم يدل على ذلك
من الكتاب والسنة والاجماع الا ترى انه حكم جماعة بجواز اخذ الاجرة على القضاء مع كونه من اهم الواجبات
وادلهم على الكفاية بعض مشايخنا عن سائر رسالة الجواهرية هو انه يحرم اخذ الاجرة على الواجب الذي علم من
الشارع ان غرض الشارع قد تعلق بصدوره من المكلف مجانا فانه العقد المستحق فلا يثبت الكبرى الكلية
ثم انا نقول انه في تمام تشخيص الصغرى حتى ينطبق عليها الكبرى ان الذي وجب لاجل الحج ليس هو خصوص قطع
المسافة مجانا حتى يقال انه يحرم اخذ الاجرة عليه بل الذي وجب عليه من قبل الشارع هو قطعها على اي وجه كان
ومع تحصيلها بالاجرة فقطعها بالاجرة من جملة افراد الواجب فلا ينافي وجوب اخذ الاجرة اذ الحاكم بالوجوب هو العقل
وهو انما يحكم بوجوب تحصيل المقدمة على اي وجه كان حتى ولو بالاجرة ثم لو كان حاكما بوجوب قطع المسافة
مجانا لكان اخذ الاجرة عليه حراما ومثل هذا يجاب عن الاشكال على اخذ الاجرة على الصنائع مع وجوبها
من جهة قيام نظام العالم بها وذلك لان الواجب هو مطلق حفظ النظام ولو بالاجرة بل ربما انجر عدم اخذ
الاجرة الى اختلال نظام العالم فان ارباب الصنائع من جملة العالم وترك الاجرة يؤدي الى اختلال امر معاشهم
غالبا السابع ما ذكره جماعة من بطلان الضد الموسع الذي هو من قبيل العبادات اذا اجتمع مع ضده المضيق
على القول بوجوب المقدمة وصحته على القول بعدم وجوبها هذا ولكن لا يخفى انه لا يلزم من مجرد وجوب
المقدمة القول ببطلان الضد الا بعد ضم مقدمتين اخريين لكنهما لما كانتا مسلمتين عندهم لم يتعرضوا
لذكرهما فيهما مطويتان في كلامهم وتوضيح المقام ان القول ببطلان الواجب الموسع في وقت ضده المضيق
يحتاج الى مقدمات ثلث احدها كون ترك الضد مقدمة لفعل ضده ثانيتها كون مقدمة الواجب واجبة ثالثتها
كون النهي مقتضيا للفساد فهذه مقدمات بظاهرها منتجة لبطلان العبادة الموسعة حال وجود ضدها المضيق
لكنهم اختلفوا في تسليم تلك المقدمات وردها وفي انتاجها المدعى وعدمه فمنهم من سلم جميع المقدمات المذكورة
والتزم بصحة نتيجتها ايضا ومنهم من منع المقدمة الاولى فقط ومنهم من منع صحة المقدمة الثانية دون غيرها
ومنهم من منع من الثالثة فحسب عقولا بين قائل بعدم اقتضاء النهي مطلقا للفساد في العبادات وبين
قائل بعدم اقتضاء خصوص النهي الغيري له مطلقا وبين قائل بعدم اقتضاء النهي التبعي له وبين قائل
باقتضاء النهي للفساد مطلقا في سائر المقامات الا فيما نحن فيه فانه هنا لا يقتضي الفساد كما سنذكره
ان شاء الله تعالى ومنهم من سلم المقدمات لكن منع من النتيجة نظرا الى كونها خلاف السيرة القطعية المستمرة
من زمن ابينا ادم الى يومنا هذا اذ ما من احد الا وعليه واجب مضيق مع انهم يشتغلون
بالعبادات الواجبة الموسعة والمندوبة ومرجع كلام هذا القائل الى النقض الاجمالي فكان يعود

اثار وانه لم يعمل بسيرة شيء من المقدمات بخصوصه لكنا نعلم اجمالا ان واحدة منها باطلة والا لم تقم السيرة
القطعية على خلافها ومنهم من ابطل كل واحدة من المقدمات والتزم مع ذلك بصحة النتيجة نظرا الى
ان الامر بالضدين محال ومع وجود الامر بالمضيق لا يوجد الامر بالموسع في وقته وتنقيح تفصيل
المقال في المسئلة الاتية ان شاء الله الامر الثاني مقدمة المندوب هل يلزم ان يكون مندوبة في
نفسها ام لا اما الاولى فلا ريب في حكمها واما الثانية فحكمها حكم مقدمة الواجب فيحكم كل قائل
على ما يقتضيه مذهبه هناك واما مقدمة المحرم ففي حرمتها تفصيل وان وقع في بعض عبارات
العلماء تحريمها مطلقا لكن الظاهر انه ليس على ظاهرها والمراد ما نذكره فنقول ان مقدمة الحرام ان كانت
سببا فهي محرمة والا فلا نحكم بالتحريم مثال ذلك الاكل والشرب فانهما مما يعين على الزنا مثلا فلا
نحكم بتحريمهما واما ان السبب محرم فلنظير ما دل على وجوب المقدمة ولانا تتبعنا الادلة الشرعية ووجدنا
انه قد نهي فيها عن كل ما هو سبب محرم بحسب المقامات واما ان غير السبب غير محرم فلعدم الدليل على ذلك
واما وجوب غير السبب من مقدمات الواجب فانما هو لكون تركه سببا لترك الواجب ولا ريب ان ترك
الواجب محرم فيكون سببه كذلك وربما اضاف الى السبب غيره من المقدمات اذا انضم اليه قصد
التوسل الى الحرام كالاكل بقصد تحصيل قوة الزنا فحكم بتحريمه قال في الهداية لو قصد بفعل المقدمة
التوصل الى الحرام كان محرما لقيام الدليل على تحريم الافعال التي يقصد بها المحرمات وبهوم حول الحمى
فلا ربط له بالمقام ولا فرق فيه بين ما يحصل التوسل بها الى الحرام ام لا انتهى ويمكن ان يوجه
مثل ما ذكره داخل في السبب بتقريب ان الارادة علة تامة للفعل فان تم ذلك فهو الاقوى لقوله تعالى
ولا تعاونوا على الاثم والعدوان بدلالته على تحريم ما ذكر وبيان ذلك انه قد حرم تحصيل مقدمة
الحرام الذي يرتكبه غير المكلف بقصد تيسيره له فيكون تحصيل المقدمة المحرمة الذي يفعله بنفسه
محرما بطريق اولى هذا واما مجرد القصد الى الحرام فهو محرم ام لا الذي يستفاد من سلطان المحققين
في التجريد انه محرم بحكم العقل الحاكم بان ارادة القبيح قبيحة ونقل صاحب المدارك انه قال ان ارادة
القبيح قبيحة بلا خلاف وذهب بعضهم الى عدم حرمته كما يدل عليه ما ورد من ان نية السوء لا تكتب وعلى ذلك اخبار
كثيرة تدل على ترتب العقاب على نية المعصية منها ما دل على تعليل خلود اهل النار في النار بان
نياتهم كانت على انهم لو خلدوا في الدنيا لبقوا كفارا وتعليل خلود اهل الجنة في الجنة بنظير
ذلك ووجه الجمع بينهما ان نية المحرم محرمة لكن لو اختارها الذم عفي عنها والا عوقب المكلف عليها
الامر الثالث ذكر صاحب المناهج بعد تسليم كون ترك الضد مقدمة لفعل الاخر وكون الامر بالشيء
مقتضيا للنهي عن ضده وان النهي يقتضي الفساد ما حاصله ان بطلان العبادة الموسعة لا يصح ان يكون
ثمرة للخلاف في وجوب المقدمة على سبيل الاطلاق بل لا بد من التفصيل لان الدليل الدال على كل من
الحكمين فان كان بين دليل المضيق والموسع الذي فرض ضد المامور به المضيق عموم وخصوص مطلقا

بان كان دليل المامور به اخص مطلقا ودليل الضد اعم حكم بجواز الضد وبطلانه لكان دليل المامور به
اعم ودليل الضد الموسع اخص كما هو الحال في دليل اداء الدين ودليل الصلوة حكم بجواز الموسع
وصحته وذلك لان دليل جواز او وجوب الموسع مخصوص باجزاء وقته ودليل وجوب اداء الدين فورا مثلا
عام بالنسبة الى جميع اجزاء هذا الوقت وما قبله وما بعده اى يحثنا انه في كل وقت يطلب الغريم دينه
يجب اداؤه فورا سواء كان في وقت الموسع ام لا فيلزم النهي عن الموسع في وقته فيحكم الاول على الثاني
الاشتغال بالصلوة مثلا في كل جزء من اجزاء الوقت لو تمشى فيما بين الدلوك والغروب ومقتضى الثاني
عدم جواز الاشتغال بما ينافي اداء الدين في كل وقت طلبه سواء كان وقت طلبه وقت الموسع ام لا وسواء
كان ما يضاده صلوة ام لا فيتعارضان في خصوص وقت الصلوة والاول اخص مطلقا فيجب تخصيص الثاني
به فيكون وجوب الامر باداء الدين فورا مخصوصا بغير حال الاشتغال بالصلوة ثم قال هذا اذا فرض
اختصاص الخطابين بالمديون والا فيكون دليل الموسع خاصا مطلقا من حيث الفعل والوقت ومن
وجه من حيث الفاعل وان كان بين دليل المضيق والموسع عموم من وجه حكم بالتخيير في العمل بكل من الحاكمين
فلا يبقى وجه لفساد الموسع وبيان ذلك انه بعد فرض المكلف متعددا يكون معنى دليل الصلوة مثلا يجب كل
مكلف الصلوة في كل جزء من الاجزاء لو تمشى بين الدلوك والغروب سواء اشتغلت ذمته بدين واجب
الاداء ام لا فيكون معنى دليل وفاء الدين لا يجوز لكل مكلف فعل ما يضاد اداء الدين في شيء من اوقات
اشتغال الذمة باداء الدين سواء كان وقت الموسع ام لا فيكون بينهما عموم من وجه لافتراق الاول
فيمن لم يؤد فرض الصلوة مع وجوبها عليه وعدم اشتغال ذمته بدين وافتراق الثاني فيمن اشتغل ذمته
بدين مع عدم وصول وقت الصلوة كما فيما قبل الزوال واجتماعهما فيمن اشتغل ذمته بهما ثم ان هذا انما
كان في الضد المامور به واما اذا كان مباحا فلا يخلو اما ان يكون اباحته بالاصل كما فيما لم يرد فيه نص
من الشارع او يكون اباحته بالنص فعلى الاول يحكم بحرمته في وقت المامور به لان دليلها الذي هو الاصل
يزول بدليل المامور به وفي الثاني لا بد من ملاحظة حال الدليلين على حذو ما ذكر في الواجبين والعمل
على ذلك الوجه ثم اشار الى بعض ما يتعلق بالمقام ثم قال فان قيل ان من سبيل التعارض بما كان بالعموم
من وجه فما السر في الجواز والصحة فيما قلنا السر انه لما لم يعلم المخصص منهما بخصوصه فلا يحكم بتخصيص
شيء منهما قطعا ويجوز العمل بعموم كل منهما لعدم دليل مخصص لهما مع القطع بعدم التخصيص يعني لا يمكن
العمل بعمومهما للقطع بتخصيص واحد منهما نظير وجدان المني في الثوب المشترك حيث يحكم بصحة صلوة كل
منهما وجواز دخولهما المسجد اما لو امكن العمل بهما كما اذا كانا مطلقين يمكن العمل بهما فيعمل بالحاكم ثم قال
ومن هذا يظهر السر في الحكم بالتخيير اذا كانا عامين عند تعارض الايتين وغيرهما الا ان حكمهما
من الاخبار العلاجية هذا ما لخصناه من كلامه وقد اطال فيه واستقصى ما ذكره فقال في مختصر
هكذا ينبغي ان يحقق المقام ونحن ما نستبعد اليه ذلك ولكنك خبير بما فيه اما اولا فلان كلام القوم

في المقام

في المقام انما هو بعد احراز كون الامر باحدهما على التضييق والاخر على وجه التوسعة بان كان دلالة
الدليل على المامور به قطعيا كما اذا ثبت بالكتاب والسنة وفرضه كذلك وكم يكون والحاصل ان كلامهم في الاستلزام
العقلي بعد فرض الدليل قطعيا وتنافي الدلالة للزوم ولا نظر في كيفية التعارض بين الدليلين ولما كان الطريق
تحقيق المقام بما سمعت كونه تمامه لمحمل آخر يغني عن غفلته عما هو محط نظر القوم فانه ليس الا تحقيق
كون احدهما مضيقا والاخر موسعا ولا يكون الاول الا اخص مطلقا واما ثانيا فلما يتوجه عليه بعد الاغماض
عما ذكر من انه لا حد في الخطر حال الدليلين وكون النسبة بينهما هو العموم من وجه فالحكم بالتخيير فانه
انما يحكم به حيث يكون الكلام من حيث الصدور واما اذا كان من حيث الدلالة فلم يقل احد بالتخيير هناك
والسر فيه انه تكون المسئلة من مباحث الالفاظ ولا بد فيها من الرجوع الى العرف ومن البين انهم يتوقفون
في مورد الاجتماع اذا كان بين حكمين عموم من وجه لسريان الاجمال الى كل منهما بالنسبة الى محل التعارض
وهو مورد الاجتماع وح فكيف يسع لاحد الحكم بالتخيير وبهذا يسقط ما فرع عليه من حكم الايتين وغيرهما من
البناء على التخيير فيهما واما ثالثا فلان تصوير العموم من وجه بين دليل الصلوة ودليل اداء الدين
لا يتوقف على فرض المامور متعددا اذ يمكن تصويره في مكلف واحد بالنسبة الى احوال الحضر وغيره انه اذا
كان مديونا ومطالبا بالغريم بالدين قبل الزوال تحقق في حقه الامر بالمسائرة دون الامر بالصلوة واذا
كان من خوطب باداء الصلوة ولم يكن ذمته مشتغلة بدين او كان ولكن لا يطالبه غريمه او لم
في التاخير تحصر تكليفه في القيام بالصلوة ولم يكن هناك امر بغيره واذا كان مديونا ومطالبه
غريمه مع قدرته على الاداء وكان ممن خوطب باداء الصلوة بان كان قد دخل وقت الصلوة بالزوال
مثلا كان مورد الاجتماع الامرين هذا وانت اذا لم تسئ الظن بارباب الفن فاملت بعين في تحريرهم
وتاملت في مقاصدهم علمت ان الانفراد انما نشأ من عدم التعمق في حقيقة المراد ومن الله الهداية الى سبيل
الرشاد اصل اختلفوا في ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده ام لا على اقوال سيمر عليك
ذكرها ان شاء الله وتحقيق القول في ذلك يقتضي رسم مقدمات الاولى ان هذه المسئلة هل
هي من قبيل المسائل الاصولية ام هي من قبيل المبادي الاحكامية وعلى الاول هل هي من مسائلها
مباحثها اللفظية ام هي من مباحثها العقلية وجوه اوجهها الاخير وقد تقدم التفصيل في المبحث
السابق على وجه يعرف منه الوجه فيما اخترناه هنا الثانية انه ربما يعترض على القوم اشكال من حيث ان
هذا المبحث جزئي من جزئيات المبحث السابق فلا وجه لافراده عنه بعنوان مختص وقد يجاب عن ذلك
بوجوه احدها ان رسم المبحث السابق انما هو البحث عن المقدمات الوجودية وحاصل رسم هذا المبحث
انما هو البحث عن المقدمة الخاصة التي هي ترك الضد الذي هو من قبيل العدميات فليست النسبة بين
موضوعي المبحثين سوى التباين فلا اشكال وفيه انك قد عرفت مما تقدم في المبحث السابق من
عنوانه وما حرر في تضاعيفه ان محط البحث هناك اعم من المقدمة الوجودية والعدمية التي هي

من قبيل ترك الضد وغيره ومن هنا ترى القائلين بالاقتضاء في هذا المبحث يتمسكون في اثبات
مطلوبهم بان ترك الضد مقدمة لفعل المامور به وان مقدمة الواجب واجبة فيجعلون كبرى القياس
تلك القضية الكلية التي وقع الفراغ منها في المبحث السابق بل ربما نسبه بعضهم في مقام الاستدلال
على الكبرى بتقدم تحقيقها هناك وثانيا ان محط البحث هنا انما هو الضد العام الذي هو الترك
كما صرح به السيد عميد الدين رة ومعلوم ان ترك الضد بهذا المعنى ليس مقدمة ضرورة ان ترك
تركه هو عين ذلك الفعل لا مقدمة وح فيفترق موضوعا المبحثين تفارقا كليا هكذا قال البعض
من تاخر في تقريب الجواب ثم اعترض عليه بان دعوى اختصاص النزاع في هذا المبحث بالضد العام
مما لا وجه له لانا وجدنا القوم بين فريقين منهم من خص النزاع بالضد الخاص كصاحب الوافية
فانه قال وقد اختلف في ان الامر بالشيء هل يستلزم النهي عن ضده الخاص ولا بعد الاتفاق على النهي
عن الضد العام اي ترك المامور به وسبقه الى ذلك الشهيد الثاني رة في تمهيد القواعد ومنهم من عمم
بالنسبة اليه والى الضد العام وعلى التقديرين فالاشكال بالنسبة الى الضد الخاص بحاله ثم هذا
ولكني راجعت كلام السيد المذكور فلم اجد مما نسبه اليه عينا ولا اثرا وما ذكره من كون القوم بين فريقين
مخصص النزاع بالضد الخاص ومعمم له بالنسبة اليه والى العام مدفوع بما ذكره صاحب المعالم رة
حيث قال وقد كثر الخلاف في هذا الاصل واضطرب كلامهم في بيان ما هو من المعاني المذكورة للضد فمنهم
من جعل النزاع في الضد العام بمعنى المشهور اعني الترك وسكت عن الخاص ومنهم من اطلق لفظ
الضد ولم يبين المراد منه ومنهم من قال ان النزاع انما هو في الضد الخاص واما العام بمعنى الترك
فلا خلاف فيه اذ لو لم يدل الامر بالشيء على النهي عنه لخرج الواجب عن كونه واجبا انتهى ما اهمنا نقله من كلامه
رة وثالثا ان النزاع في المبحث السابق انما هو في الكبرى وهي ان المقدمة هل تجب بوجوب ذيها ام لا وفي
هذا المبحث انما هو في الصغرى وهي ان ترك الضد مقدمة لفعل المامور به ام لا دخل اولا انه ليس
بشان العلماء افراد مبحث في تحقيق الحكم الصغروي الذي هو كون الترك مقدمة وثانيا ان عنوانهم
الذي رسموه للمبحث ابى عن ذلك فتراهم يقولون الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده ام لا ولا
يقولون في عنوان المبحث ان الترك هل هو مقدمة ام لا وثالثا ان انكار كون الترك مقدمة انما
نشا من شيخنا المحقق البهائي رة وسلطان العلماء ره ومن وافقهما من المتاخرين كصاحب الذخيرة
فلا وجه لتنزيل كلام المثبتين في هذه المسألة من القدماء الذين لم يعهد في زمانهم انكار كون الترك
مقدمة على اثبات ما انكره من عرفت من المتاخرين هكذا قال البعض من تاخر وانت اذا تاملت فان
هذا الايراد ليس بشيء يتحقق به الزام الخصم مع قطع النظر عن الايرادات السابقة لان للخصم ان يقول
ان كون انكار المقدمية قد نشا حادثا من جماعة من المتاخرين مجرد دعوى ليس باولى من دعوى
كون النزاع بين المتقدمين ايضا في مقدمية الترك وقد اعترف بذلك البعض عند نقل الاقوال في

كون

كون ترك احد الضدين مقدمة لفعل الآخر وعكسه بان الكعبي يقول بكون الفعل مقدمة للترك
وينكر كون الترك مقدمة للفعل وبان من نسب اليه القول بالمقدمية من الطرفين فقد اخطا ومعلوم
ان الكعبي من القدماء بل هو ممن تقدم على الغزالي كما يفهم من كلام العلامة رة في النهاية في هذا المبحث
فيستفاد من ذلك ان النزاع في مقدمية الترك مما جرى بين القدماء مضافا الى ان لازم كل من استدل
في الحكم بالاقتضاء في هذا المبحث بان مستلزم المحرم محرم هو انكار مقدمية الترك للفعل وهذا الاستدلال
نقله صاحب المعالم رة عن المثبتين وهم متقدمون عليه وعلى شيخنا البهائي رة المعاصر له وعلى الفاضل
السبزواري رة وسلطان العلماء وراجعها ان النزاع في هذا المبحث انما هو في نفس الاقتضاء وفي المبحث
السابق في كيفيته من حيث ان دلالة وجوب ذي المقدمة على وجوب المقدمة هل هو من باب الدلالة الالتزامية
اللفظية او العقلية وتبيان ان النزاع في كل من المبحثين انما هو في نفس الاقتضاء اولا ثم في كيفية
الاقتضاء ثانيا كما لا يخفى على من راجع المبحثين فدعوى كون احدهما ناظرا الى اصل الاقتضاء
والاخر الى كيفيته مما لا مجال له فتلخص مما ذكرنا ان شيئا من الوجوه المذكورة لا يساعد على دفع
واحد عنه بعضهم بوجه آخر وهو ان النسبة بين المبحثين من حيث الموضوع وان كانت هي العموم و
الخصوص مطلقا الا انه لما كانت النسبة من حيث القول فيهما هي العموم من وجه صح افراد كل منهما
عن الآخر وذلك انه يمكن ان يقول قائل هناك بوجوب المقدمة ويقول هنا بان الامر بالشيء لا يقتضي
النهي عن ضده الخاص استنادا الى منع كون ترك الضد مقدمة لفعل المامور به كما هو خيرة سلطان العلماء
وموافقيه ويمكن ان يقول قائل هناك بعدم وجوب المقدمة ويقول هنا باقتضاء الامر بالشيء النهي
عن ضده استنادا الى عدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم كما هو احد الطريقين فيما حكي عن
الكعبي ويمكن ان يقول قائل بوجوب المقدمة وباقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص ايضا من جهة
التزامه بكون ترك الضد مقدمة لفعل المامور به وبوجوب مقدمة الواجب ام من جهة التزامه
بعدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم وهذا الوجه ذكره في الضوابط ساكتا عليه واجاب البعض
من تاخر عما يتراءى في بادي الراي انما هو الجواب المذكور بزيادة اتقان وهو ان هذا المبحث يخالف
المبحث السابق من حيث الاقوال والعنوان والادلة وكيفية الاقتضاء واختلاف الاقوال يدل
على اختلاف المطلوب اما الاول فلان الاكثر قالوا بوجوب المقدمة هناك وهم ينكرون الاقتضاء
هنا وان النسبة بين المبحثين من حيث الاقوال عموم من وجه لمورد الاجتماع ما لو قال قائل بكون الترك
مقدمة وكون مقدمة الواجب واجبة وقال باقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده ومادة الافتراق
ما لو قال بالاول دون الثاني او قال بعكس ذلك وتوضيح هذا يعرف مما حكيناه عن الضوابط واما
الثاني فلانك اذا راجعت كلمات القوم وجدت انهم لم يختلفوا في عنوان هذا المبحث الا بالاشارة
الى جهة المقدمية بخلاف المبحث السابق فانهم اعتبروا في عنوانهم المقدمة واما الثالث فلان المثبتين

في المبحث

منهم في المبحث السابق فانهم غيروا في عنوانهم المقدمة واما الثالث فلان المثبتين منهم في
السابق تمسكوا بان المقدمة لو لم تجب لجاز تركها ومع جواز تركها فان بقي الواجب لزم التكليف بما لا يطاق والا
لزم خروج الواجب عن كونه واجبا وامثال ذلك مما تقدم ذكره وفي هذا المبحث تمسكوا تارة بان فعل الضد
مستلزم لترك المامور به ومعلوم ان ترك المامور به محرم فيكون فعل الضد حراما لان المتلازمين
في الوجود لا يجوز اختلافهما في الحكم واخرى بان الترك امر عدمي وكل عدمي فهو غير مقدور لا يصح ان يكون
متعلقا للامر والنهي فلا بد من ان يرجع الى امر وجودي مثل الكف او الاضداد الخاصة مما يصلح
متعلقا للطلب وثالثة بان الطلب المتعلق بشيء لا بد وان ينشأ عن الحسن الكامن فيه ان كان المطلوب فعله
او عن القبح الكامن فيه ان كان المطلوب تركه والعدم لا يتصف بشيء من الحسن والقبح فلا بد من ان يرجع الى
الوجود وليس مما يتصف بالحسن والقبح وترك المامور به لما كان من قبيل العدم لزم كون النهي المستفاد من
الامر بالشيء المتعلق بتركه متعلقا بالاضداد الخاصة نعم وقع الاستدلال على الاقتضاء في هذا الباب بكون ترك
الضد مقدمة لفعل المامور به وانه يجب من تلك الجهة فيحرم الضد ولو كان لكون وجه هذا الدليل لا يقتضي
باتحاد المسلكين فانه انما صدر ممن يقول بوجوب المقدمة ويكون الترك مقدمة فاستدلاله من حيث اقتضاء
مذهبه في المبحث السابق ضميمة ما اختاره من الحكم الصغروي هنالك ولا يلزم منه انحصار طرق اثبات الاقتضاء
هنا في القول بوجوب المقدمة واما الرابع فلان اختلافهم في كيفية الاقتضاء بعد تسليم اصله في كل من
المبحثين على وجه مغاير لاختلافهم في كيفيته في الاخر ففي هذا المبحث اختلفوا فيه من حيث كون الاقتضاء
على وجه العينية او التضمن او الالتزام اللفظي او العقلي كما ستعرف تفصيله ثم في المبحث السابق اختلفوا
فيه من حيث كون الاقتضاء على وجه الاستلزام اللفظي او العقلي فقط نظرا الى ان بطلان القول بكون
دلالة الامر بالشيء على ايجاب مقدماته على وجه المطابقة او التضمن كان من قبيل المسلمات عندهم فقد
علم من جميع ذلك ان المبحث السابق ليس مغنيا عن هذا المبحث هذا ولكن ظاهر شيء من التقريرين المذكورين
لا يجسم الاشكال على اصله اما الاول فلان كون النسبة بين الاقوال هي العموم من وجه بعد وقوعها لا
يجوز الاشكال بانهم خطأوا في اصل وضع المبحثين وافراد كل منهما عن الاخر واما الثاني فلان الاستدلال
بالامور الاربعة المذكورة على كون المبحثين متغايرين انما يحسن لو قال قائل بان المبحثين عند القوم
مبحث واحد فيقال له لا نقول وفي مقام المنع على ان هذه الامور الاربعة تشهد بانهما عندهم متغايران
لان مثل ذلك المقام هو الذي يصح الاستشهاد فيه بكلام القوم واما في مقابل من يقول بان القوم خطأوا
في افراد مبحث اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده لان ترك الضد مقدمة وبعد اثبات وجوب المقدمة
او عدم وجوبها لا يبقى مجال للشك في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده فلا وجه للجواب بما حاصله
ان كلماتهم من العنوان وغيره تدل على المغايرة فان ذلك خارج عن قانون المناظرة بل اللازم حينئذ هو
بيان وجه المغايرة فالاولى في تقريب الجواب ان يقال ان غرضهم في بحث المقدمة تعلق بان ايجاب

تحو

شيء هل يقتضي ايجاب مقدماته ام لا وفي هذا المبحث تعلق غرضهم بمجرد ان الامر بالشيء هل يقتضي
حرمة الضد ام لا والحكم بالاقتضاء مما لا ينحصر طريقه في ايجاب المقدمة فلا ملازمة بين القول بالاقتضاء
هناك وبين القول بالاقتضاء هنا بخروج ما ذكر من الامور الاربعة شاهدا على ذلك التفريق وليس مما ذكرنا
من الغرض في هذا المبحث ومن عدم الملازمة ان من الناس من لا يقول بكون ترك الضد مقدمة لفعل
الضد الاخر فيحصل البحث هنا في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده ومنهم جماعة منهم الكعبي وكل من
استدل لاثبات الاقتضاء في هذا المبحث بان مستلزم المحرم محرم الى اخر ما ذكر من الشواهد ونحوها
ما ذكرناه بل الظاهر من ذلك خصوصا بعد ملاحظة قول صاحب الضوابط يمكن ان يقول قائل ان الحق و التالية
قد اختلفوا في كون ترك احد الضدين مقدمة لفعل الاخر على اقوال خمسة احدها توقف فعل احد الضدين على ترك
الاخر دون العكس وهو المشهور ثانيها توقف الترك على الفعل دون العكس عكس الاول وهو المعروف
عن الكعبي وقد نسب بعضهم اليه القول بالتوقف من الطرفين وهو منهم جماعة فقالوا بكون ترك احدهما
من المقارنات لفعل الاخر اتفاقا وحكي هذا القول عن شيخنا البهائي ره والفاضل الخوانساري وسلطان
العلماء ره والفاضل الشيرواني ره وهو ظاهر كل من استدل في هذا المبحث على الاقتضاء بان فعل
الضد مستلزم لترك المامور به المحرم والمستلزم للمحرم محرم ايضا توقف الفعل على الترك في الجملة اي
على ترك المانع الفعلي وعدم توقف الترك على الفعل اصلا وهو منقول عن المحقق الخوانساري خامسها التوقف
من الجانبين وهو الذي استظهر من ابن الحاجب والعضدي حيث تفصى كل منهم عن شبهة الكعبي وبطلان الضد الموسع
من وجوب المقدمة فعلى تقدير فرضهما منع توقف فعل احد الضدين على ترك الاخر في الجواب عن بطلان
الضد الموسع ومنع توقف الترك على الفعل في الجواب عن شبهة الكعبي والاستاذ في الجواب عنهما
عدم وجوب المقدمة لكنهم عن التزامهما بالتوقف والمقدمية في كلا المقامين والا لكان التوقف اولى
بالاستناد اليه من انكار وجوب المقدمة قال سلطان العلماء ره في حواشيه على المعالم بعد الاشارة الى كون مذهب
الاكثر خلاف التحقيق والعجب من الكعبي في دعواه عكس ذلك ما الفطن والعجب منه انك تسلم نصف المختصر و
شارحه ما ذكر في الموضعين مع تنافيهما او انما اجابا في الموضعين بمنع كون مقدمة الواجب واجبة مطلقا حتى
وقيل الحوصر في تحقيق القول في هذه المقدمة لا بد من التنبيه على شيء وهو انه ربما يتوهم المنافاة بين ما ادعوه
من قيام الشهرة على امور ثلاثة احدها وجوب المقدمة وثانيها كون الترك مقدمة وثالثها عدم اقتضاء الامر
بالشيء النهي عن ضده وقد ادعى الشهرة في الاولين جماعة وفي الثالث الفاضل القمي ره ولعله
الظاهر وان خالف بعضهم في دعويها فقال ان المشهور هو القول بالاقتضاء وكيف كان فقيام
الشهرة على الامور الثلاثة المذكورة يحصل منه المنافاة ظاهرا لانه بعد تسليم كون ترك احد الضدين
مقدمة لفعل الاخر وتسليم وجوب مقدمة الواجب لا يبقى مناص عن القول باقتضاء الامر بالشيء النهي
عن ضده وهو فاسد الوقت في الوقت الذي يلزم الاتيان بالمامور به والجواب انه مشهور:

ثم ٢

ويمكن ان يشاهد بالثالثة انه التوقف من شيء من الطرفين ٢

اجابا ٢

بكشف ٢

جنده ٢

القول بوجوب المقدمة انما حصلت من انضمام جماعة يرون ان ترك احد الضدين ليس مقدمة
لفعل الآخر وقولهم بوجوب المقدمة لا ينافي التزامهم بعدم اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده
بل بلا اشكال ومع انفراد هؤلاء عمن عداهم لا يبقى جماعة المتفق انما هم تحقق الشهرة ومع التنزل عن
ذلك نقول ان الشهرة على عدم اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده انما حصلت من اشتهار عدم
فساد العبادة الموسعة عند ترك المضيق اليها كما لو ترك ازالة النجاسة عن المسجد الى الصلوة مع عدم
تضيق وقتها وهذه الشهرة شهرة في مسئلة الفقهية ولا ملازمة بينها وبين الشهرة في المسئلة الاصولية
لان عدم فسادها يمكن ان يجتمع مع اختيار اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده في الاصول وتوضيح ذلك
ان القائلين بصحة العبادة الموسعة في الفرض المذكور استند كل جماعة منهم الى امر مغاير لما استند
اليه الآخر فمنهم جماعة لا يرون وجوب المقدمة ومنهم جماعة لا يرون كون ترك احد الضدين مقدمة لفعل
الآخر ومنهم جماعة يلتزمون بوجوب المقدمة وكون الترك مقدمة ولكنهم يرون ان النهي الغيري مما لا
يقتضي فساد العبادة اما مطلقا او اذا كان تبعيا ومنهم جماعة يلتزمون بوجوب المقدمة وبكون الترك
مقدمة وبكون النهي الغيري مقتضيا لفساد العبادة ولكنهم يقولون بان الشارع امر بالموسع على تقدير عصيانه
في الاتيان بالمضيق فيلتزمون بالترتب كما ذهب اليه كاشف الغطاء ومن تبعه كصاحب الجواهر و
صاحب الهداية وصاحب الفصول وسنعرف تفصيل القول في ذلك فيما بعد اذا ساعدنا عليه بحول الله التوفيق
ان شاء الله تعالى فقد حصلت شهرة الحكم بصحة العبادة الموسعة في الفرض من اتفاق من عرفت من الجماعات
وذلك لا يستلزم شهرة عدم اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الذي هو مسئلة اصولية حتى يقال ان
شهرة القول بوجوب المقدمة في الاصول لم تعرف ثم لو حصلت الشهرة في صحة العبادة الموسعة في وقت
المضيقة من اتفاق جماعة متفقين في القول بوجوب المقدمة وكون الترك مقدمة وكون النهي الغيري
مفسدا للعبادة مطلقا وانكار قاعدة الترتب لتحققت المنافاة واذ قد عرفت ذلك فلنعد الى اصل المقصود
فنقول الحق من الاقوال المذكورة انما هو ما ذهب اليه الاكثر من توقف فعل احد الضدين على ترك الآخر
دون العكس فلنا في المقام دعويان احديهما اثبات كون ترك احد الضدين مقدمة لفعل الآخر و
ثانيتهما منع كون فعل احدهما مقدمة لترك الآخر لنا من الدليل على اثبات الاولى ما هو مؤلف من مقدمات
ثلث الاولى ان الضد في اللغة عبارة عن مطلق المخالف والمباين ففي المصباح الضد مثل الشيء والضد
خلافه وضاده مضادة اذا باينه وخالفه والمتضادان هما اللذان لا يجتمعان معا كالليل والنهار انتهى
وفي اصطلاح اهل المعقول الضدان هما الوصفان الوجوديان اللذان يمتنع تواردهما على محل واحد
لذاتيهما وضد المامور به في هذا المبحث اما ماخوذ من الاول او من الثاني كما ستعرف الحال ان شاء الله
ثم وكيف كان فهو هنا عبارة عما لا يمكن اجتماعه معه لذاته فيتناول اضداده الوجودية والعدمية
من العقلية والشرعية والعادية وانما قلنا لذاته احترازا عن لوازم الضد فانها لا تسمى اضدادا وان

استغ

استغ اجتماعهما مع فعل المامور به الثانية ان عدم جواز الاجتماع يقتضي بالتمانع ودعوى عدم
التمانع بين الضدين كما ستسمع عن الفاضل السبزواري ره ان شاء الله تعالى مما لا يصغى اليه لانه انكار
لصريح حكم العقل والوجدان الثالثة ان رفع مانع الشيء من جملة اجزاء علته التامة فما دام المانع موجودا
لا يتم العلة فلا يمكن ان يوجد المعلول فيتوقف ايجاده على رفع المانع فيكون رفع المانع الذي هو
عبارة عن ترك الضد هاهنا من جملة مقدمات المامور به فكما في المثال المعروف يصير وجود الصلوة مانعا
عن فعل الازالة ويكون رفع المانع الذي هو عبارة عن ترك الصلوة من اجزاء علتها ومن جملة مقدماتها
لا يقال ان ما ذكر من الدليل اعم من المدعى لان عدم الاجتماع لا يستلزم التمانع وذلك لان عدم اجتماع
امرين كثيرا ما يكون لامر وراء منع احدهما عن الآخر فقد يكون من جهة وجود مقتضى احدهما وانتفاء
مقتضى الآخر فيكون وجود احدهما مقارنا لعدم الآخر من باب الاتفاق نظير تلبس الانسان في ماهية
الحمار وقد يكون من جهة كون وجود احدهما وعدم الآخر من قبيل المتلازمين عقلا او عرفا لا بالذات
مثل ما لو كانا معلولين لعلة واحدة كوجود النهار واضاءة العالم بالنسبة الى طلوع الشمس فان امتناع
انفكاك احدهما عن الآخر انما نشأ من الاشتراك في العلة لا من التلازم بينهما على الذات لانا نقول
ان عدم اجتماع احد الضدين مع الآخر ليس من قبيل ما ذكر من عدم الاجتماع من باب الاتفاق او التلازم
العرضي فانا لو فرضنا اجتماع المقتضيات والشرائط باسرها بالنسبة الى وجود شيء وفرضنا ارتفاع
الموانع كلها الا وجود الضد الآخر ولم يكن وجود احدهما وعدم الآخر معلولين لعلة واحدة وجدنا امتناع
اجتماع احدهما مع الآخر وتوقف فعله على ترك الآخر بالبداهة والعيان وهذا اقوى دليل عدم جواز الاجتماع
بحسب الذات هو الذي يقتضي التمانع لا عدم جواز الاجتماع مطلقا وملاحظة حال السواد والبياض و
امثالهما من المتضادات يكشف عما ذكرناه فان قلت كيف يصح دعوى كون ترك احد الضدين مقدمة لفعل
الآخر وقد اعتبر في المقدمة ان يكون مما له تأثير في وجود ذيها والترك امر عدمي ومعلوم ان الامر العدمي
لا مجال للتأثير في الوجود ضرورة ان فاقد الشيء لا يمكن ان يكون معطيا له كيف لا وقد علم قطعا عند
العارف والعامي ان الاستدلال على وجود الصانع انما هو بالآثار ولو كان يجوز تأثير العدم في
الوجود لم يصح الاستدلال بها على وجوده لاحتمال ان العدم هو المؤثر في وجودها قلت الجواب
من وجهين احدهما انه ان اريد بعدم امكان تأثير العدم في الوجود التأثير التام بحيث يستند
الوجود اليه على وجه الاستقلال فهو مسلم ولكن القائلين بتوقف فعل احد الضدين على ترك الآخر
لا يدعون ان تركه مستند الوجود على وجه الاستقلال وان اريد ان العدم لا يجوز ان يكون
له مدخل في الوجود على وجه الاستقلال وان اريد ان العدم لا يجوز ان يكون له مدخل في الوجود اصلا
ولو في الجملة فهو ممنوع كيف لا وقد شاع وذاع وملأ الدفاتر والاسماع ان رفع مانع الشيء
من اجزاء علة وجوده وثانيهما ان الترك وان كان امرا عدميا الا انه يؤول الى امر وجودي كالكف

فالوجود حقيقة مستند الى ذلك الامر الوجودي دون نفس العدم حتى يرد ما ذكروا لنا على اثبات الثانية
وجهان الاول ما هو مؤلف من ثلث مقدمات ايضا اوليها ان كل فعل اختياري لابد في وجوده من
وجود جميع مقدماته التي هي علته التامة التي هي عبارة عن وجود المقتضي واجتماع الشرائط وارتفاع
الموانع ضرورة امتناع وجود المعلول بدون وجود علته التامة وانما التقييد بكون الفعل اختياريا
انما هو من جهة كون محل البحث ذلك والا فالفعل الاضطراري ايضا كذلك الا ان مقدماته تغاير
مقدمات الفعل الاختياري فلا يعتبر فيه الارادة مثلا ثانيتها انه يكفي في انتفاء الشيء انتفاء مقدمة
من مقدمات وجوده وان انتفائها علة تامة في انتفائه ولا يتوقف على انتفاء جميع مقدمات الوجود
والا لزم ان يكون ما وجد بعض مقدمات وجوده واسطة بين الوجود والمعدوم وذلك لانه لا يكون موجودا
لانتفاء علته التامة فلو قلنا انه معدوم لعدم كفاية انتفاء مقدمة في انتفائه لزم ما ذكر وبطلانه الاظهر ثالثها
انه لو كان لشيء مقدمات متعددة وانتفى ما زاد من واحدة كان انتفاء ذلك الشيء مستندا الى ما هو
اسبق في الانتفاء وعلى خلاف طرف الوجود فانه يستند الى الجزء الاخير ومع ذلك نقول ان من ترك الازالة و
اتى بالصلوة لابد له من ارادة الصلوة وغيرها من المقدمات التي من جملتها عدم ارادة الازالة لكونها من
مضادتها وعدم ارادة الازالة لابد وان يكون متقدما على ارادة الصلوة او مقارنا لان الارادة في التضاد
متضادتين لا يمكن اجتماعهما فيكون عدم ارادة الازالة متقدما على فعل الصلوة وهو ظ ولا ريب ان معناه
يكون تاركا للازالة وآتيا بالصلوة لو كان آتيا بالازالة كان من مقدماتها ترك الصلوة
مع عدم ارادة الازالة والاتيان بالصلوة ينتفي مقدمتان للازالة احديهما ارادتها والاخرى ترك
الصلوة وقد عرفت ان عدم ارادة الازالة تقدم على فعل الصلوة فيكون ارادة الازالة اول مقدمة
انتفت ويكون ترك الصلوة مقدمة ثانية منتفية وقد عرفت ان انتفاء ذي المقدمة يستند
الى الاسبق في الانتفاء فيكون عدم ارادة الازالة علة تامة في انتفائها ويكون فعل الصلوة بعده
مما لا مدخل له في انتفاء الازالة فيخرج عن المقدمية وهو المطلوب الثاني انا لو اثبتنا ان الترك
مقدمة الفعل فلو قلنا بكون الفعل ايضا مقدمة للترك لزم الدور وهو باطل فان قلت ان توقف
الترك على الفعل في بعض الاحيان من قبل المشاهد بها لعل انك لا ترى ان من خلا بامرأة اجنبية
لا يطيق الكف عنها الا بارتكاب شيء من اضداد الزنا كمفارقتها والخروج عن منزلها ونحو
ذلك ويكون ترك الزنا في حقه موقوفا على ارتكاب شيء من الافعال الوجودية المضادة له على
ما ذكرت يلزم الدور في مثل هذا الفرض ولا فرق في بطلان الدور بين ما لو وقع في مورد خاص
او على وجه كلي وما كان توقف الترك على الفعل من قبل المشاهد بالعيان صار ذلك كاشفا عن
بطلان توقف الفعل على الترك لئلا يلزم الدور قلت اولا انه لابد في تحقق الدور من كون الموقوف
عين الموقوف عليه وفيما ذكر من المثال ليس الامر على ذلك المنوال لان من خرج وترك الزنا تحقق

شر

منه ترك ثلثة احدها ما هو مقدم على الخروج ولو آنا ما ثانيها ما هو مقارن له في زمانه ثالثها
ما هو متأخر عنه والذي يتوقف عليه الخروج انما هما الاول والثاني والذي يتوقف على الخروج
انما هو الثالث فالموقوف غير الموقوف عليه فلا دور والوجه في توقف ~~على~~ الخروج انما هو الثالث
على الاولين ظاهر لانه لو لم يترك الزنا قبل الخروج آنا ما لم يمكن الخروج والتشاغل ولو لم يترك في حال
لم يمكن حصول الخروج لاستحالة اجتماع الضدين وفي توقف الثالث عن ~~عليه~~ على الخروج انه لو لم يخرج
لم يتحقق لان المفروض وجود المقتضي للزنا وانتفاء المانع عنه وثانيا انك قد عرفت من بياننا
السابق ان ترك احد الضدين مقدمة لفعل الاخر فيكون الخروج موقوفا على ترك الزنا فهو متوقف
على الصارف عن الزنا دون الخروج هذا وقد يجاب في ذكر الجواب على هذا ~~بجملة الوجه~~ ~~ادم~~ بكره
والآن الى ما يلي ما بعده فعرض الاول لان دعوى كون الخروج موقوفا على ترك الزنا في الثاني
لا يصح تسليمه الا بالنسبة الى ترك الزنا المتقدم او المقارن والا فكون الخروج متوقفا على ترك الزنا
المتأخر عنه مما لا يخفى على ذي حجى فمن الحقيقة كون الخروج موقوفا على ترك الزنا وانه متوقف على
الصارف عن الزنا دون الخروج بشيء وجها لكون الترك المتقدم والمقارن يتوقف عليهما الخروج
دون العكس فقد يبحث المنكرون للتوقف من الطرفين وجه الاول ما ذكره بعضهم من ان من المعلوم
بالوجدان انه اذا حصل ارادة المأمور به وانتفى الصارف عنه حصل منا ذلك كل من فعل المأمور به وترك
ضده فيكونان اذن معلولي علة واحدة فلا وجه لجعل ترك الضد من مقدمات الفعل كما ان السبب الباعث
على حصول احد النقيضين هو الباعث على رفع الاخر فكذا السبب لحصول احد الضدين هو السبب لرفع الاخر
فلا ترتيب بين ترك الضد والاتيان بالفعل ووضوح عدم الترتيب بين معلولي علة واحدة اذ هما موجودان
في رتبة واحدة لا يتقدم احدهما على الاخر في بلا خطر اعقل هكذا قرر الاحتجاج جنا الهداية ويمكن
ان يقرر بوجه اخر بان يقال انه يحتمل ان يكون فعل احد الضدين وترك الاخر من قبيل معلولي علة
واحدة او يكونا معلولين لعلتين موجودتين او يكون احدهما موقوفا على الاخر وعلى من يدعي تعين توقف
فعل احدهما على ترك الاخر اقامة البرهان على ان الفعل لا يحصل الا بعد حصول الترك وانى له ذلك بهذا
كله في الافعال الاختيارية كما هو مقتضى سياق كلام صاحب الهداية حيث عبر بحصول الارادة للمأمور به
وانتفاء الصارف عنه واما الاضطراريات كالبياض والسواد فيأتي فيهما النظر بما تقدم لانهما
ايضا لابد لهما من مؤثر في وجودهما كما ان الفعل والترك في الاختياريات معلولان عن الارادة فكذلك
وجود احد الضدين الاضطراريين وعدم الاخر معلولان لعلة واحدة وان شئت قررت الاستدلال
في الاضطراريات على مقتضى التقرير الثاني فقلت كما يمكن ان يكون وجود احد الضدين الاضطراريين
موقوفا على الاخر كذلك يمكن ان يكونا معلولين لعلتين موجودتين او يكونا معلولين لعلة واحدة
وعلى مدعي التوقف اقامة البرهان على تعيينه وانى له ذلك والجواب اولا ان من استدل بهذا

لعليتها ظ
حواشي ظ
بعض محشي الشفاء ظ
بطل ظ
حصول ظ
لعلية احدهما للاخر لكونه مقدمة من جهة باب العلية فيها لعطالة الا تلك الامر فجي لاحدها على الاخر ح

الدليل اذا لتزم بما مهدناه من المقدمات عند الاستدلال على كون الترك مقدمة الفعل من كون الضدين
عبارة عما لا يجوز اجتماعهما وان عدم جواز الاجتماع يقتضي التمانع وان انتفاء مانع الشيء من اجزاء
علة وجوده لم يبق وجه لانكار كون الترك مقدمة والمصير الى ان الفعل والترك من قبيل معلولي علة واحدة
وان لم يلتزم بتلك المقدمات كان اللازم عليه ان يمنع التمانع بين الضدين كما فعله الفاضل السبزواري
وان كان يتجه عليه ح ما اورده المحقق الخونساري ره على الفاضل المذكور من ان انكار التمانع بين الضدين
مما ينكره الوجدان وقد صرح الشيخ الرئيس باثبات التمانع وسيجيء ان شاء الله تع وثانيا ان غاية ما افاده
الدليل المذكور هو كون الارادة مقدمة للترك وثبوت مقدمة لما هو مقدمة لغيره لا يصح جعله كونها
مقدمة لذلك الغير وقد اقمنا الدليل على كون ترك احد الضدين مقدمة لفعل الآخر فلا يصح بكون الارادة
مقدمة لرفع المقدمية وثالثا انه يلزم حصر مقدمة الفعل الاختياري في الارادة وحدها الان مقدماته
كلها تنتهي الى الارادة الثاني ما ذكره سلطان العلماء ره في حاشيته على العضدي عند الرد على الاكثر
حيث قال لو كان ترك الضد مقدمة لفعل ضده لكون فعل الضد مقدمة لترك ضده اولى بالاذعان
ولما كان منشأ توهم التوقف هو المقارنة الاتفاقية حصل ذلك الاشتباه للقائلين مع انه حال وعد
القدر من كلامه هو الذي حكاه الفاضل المحشي ره وربما يحكى بعد هذا الكلام باعتقاد ان ذلك يستلزم
ثبوت مذهب الكعبي ولذا حمل صاحب الهداية ره كلامه ناظرا الى دليلين احدهما ان كون الترك مقدمة
للفعل من جهة استلزام ذلك كون الفعل ايضا مقدمة للترك وثانيهما انه يستلزم ثبوت مذهب
الكعبي من تلك الجهة ولكن الظاهر ان لزوم الدور وثبوت مذهب الكعبي كلاهما ناظران الى ابطال
الثاني في الدليل المذكور لا انهما دليلان مستقلان ثم ان الناظرين في كلامه ره اختلفوا في بيان
وجه الاولوية المذكورة فمنهم صاحب الهداية ره حيث علله بان التوقف المدعى في الاول يعني في
صيرورة ترك الضد مقدمة لفعل ضده من قبيل توقف المشروط على الشرط وفي الثاني يعني في صيرورة
فعل الضد مقدمة لترك ضده من قبيل توقف المسبب على السبب فان من البين ان فعل الضد يستلزم
لترك الآخر وسبب له والتوقف على المقدمة السببية اوضح من غيره انتهى واورده عليه ~~[illegible]~~
بان التوجيه المذكور مبني على انه يعترف بكون الترك من قبيل الشروط وكون الفعل من قبيل الاسباب
ولازم ذلك الالتزام بتحقق التوقف من الطرفين لان كلا منهما حينئذ مقدمة للآخر فيلزم الدور
غاية ما هناك ان احدهما شرط والآخر سبب وذلك لا يرفع الدور بعد تحقق اشتراكهما في معنى المقدمية
المقتضية للتوقف وعندي ان هذا الايراد غير متجه عليه لانه تصدى لتوجيه كلام سلطان العلماء ره
لا افادة الاذعان بكون ترك احد الضدين شرطا لوجود الآخر وكون فعل الآخر سببا لترك الاول
وكذا غير متوجه الى سلطان العلماء ره ايضا لان نظره لو كان الى التوجيه المذكور لم يكن بيانه من جهة
ان من ينطق بذلك لا يلزم ان يكون كلامه مبنيا على الاذعان بكون الترك شرطا وكون الفعل سببا فيمكن

ان يكون

ان يكون مراده انا نرى انه عند ترك احد الضدين لا يلزم وجود الآخر وعند وجود احدهما يلزم ترك الآخر
فمن يلتزم بالمقدمية في جانب كون الترك مقدمة مع عدم لزوم الفعل له يلزمه ان يقول بكونه شرطا ويلزمه
ان يقول بمقدمية الفعل الذي يلزم من وجوده تحقق الترك الذي هو مقتضى القول بسببية الفعل للترك فلعل
ان التعبير بكون الترك شرطا وكون الفعل سببا انما هو على مذاق القائل بمقدمية الترك وبناء على ما يراه
الفاضل المحشي ره حيث وجه الاولوية بان الفعل مستلزم للترك دون العكس ومع الالتزام بكون غير المستلزم
مقدمة فالالتزام بكون المستلزم مقدمة اولى هذا ما ذكره في الحاشية على قوله فكون فعل الضد مقدمة
لترك ضده اولى بالاذعان ما لفظه بل وجه توهم الاولوية هو الاستلزام في هذه الصورة دون الصورة الاولى
هذا كلامه ره واورد عليه ~~[illegible]~~ بان الاولوية انما يتحقق لو كان من لوازم الاستلزام
كونه مقتضيا للتوقف بان يكون كل مستلزم لشيء من قبيل ما يتوقف عليه ذلك الشيء وليس كذلك لثبوت
ذلك الاستلزام الا ترى ان احد معلولي علة واحدة كوجود النهار واضاءة العالم بالنسبة الى طلوع الشمس
مستلزم للآخر بواسطة استلزام وجود الاول لوجود علته المستلزم لوجود الآخر ومع ذلك ليس موقوفا
عليه كما ان الآخر ايضا ليس موقوفا عليه بل هما معا موقوفان على ما هو علة لهما وكذا انتفاء المعلول
يستلزم انتفاء العلة مع انه ليس مما يتوقف عليه انتفاؤها وكذا انتفاء الجزء فانه يستلزم انتفاء الكل
مع ان الثاني ليس مما يتوقف على الاول وكذا انتفاء الشرط فانه يستلزم انتفاء المشروط والثاني لا
يتوقف على الاول فان قلت كيف تحكم باستلزام انتفاء الشرط انتفاء المشروط وقيام شرط آخر مقامه
ممكن فلا يستلزم انتفاؤه انتفاء المشروط قلت الشرط ح احدهما وانتفاؤه لا يحصل الا بانتفائهما
او نفرض الكلام فيما لو كان الشرط منحصرا في واحد فقد حصل من ذلك ان ليس كل مستلزم لشيء موقوفا
عليه ذلك الشيء وتوضيحه ان النسبة بين الاستلزام والتوقف عموم من وجه فانهما يجتمعان في المقدمة السببية
لانها تستلزم المسبب ويتوقف هو عليها ويفترقان في الامثلة السابقة من جهة حصول الاستلزام فيها دون
التوقف وفي الشرط لانه موقوف عليه وليس مستلزما للمشروط ضرورة انهم عرفوا الشرط بانه ما يلزم من عدمه
العدم ولا يلزم من وجوده الوجود هذا ما اورده ~~[illegible]~~ على الفاضل المذكور ولا
يخفى ما فيه اما اولا فلان كون انتفاء الجزء من قبيل المستلزم الذي هو غير موقوف عليه نظرا الى عدم
توقف انتفاء الكل عليه مما لا وجه له لان نفي توقف انتفاء الكل على انتفاء الجزء لا يخلو اما ان يكون
مبنيا على كون انتفاء الكل عين انتفاء الجزء المقتضي لارتفاع التوقف والمقدمية او يكون مبنيا على
ان انتفاء الكل قد يتحقق بانتفاء جميع الاجزاء فلا يكون انتفاء الجزء موقوفا عليه وليس شيء منهما
بشيء اما الاول فلان فرض العينية يخرج المستلزم عن كونه مستلزما لان المستلزم لا بد وان يكون
مغايرا للازم واما الثاني فلان ذلك لا ينافي كون انتفاء جزء مقدمة لانتفاء الكل غاية الامر
انه تارة يتحقق بانتفاء جزء واخرى بانتفاء جميع الاجزاء ويندفع بنظير ذلك منع كون انتفاء

الشرط مما يتوقف عليه انتفاء المشروط واما ثانيا فلان الفاضل المذكور قال بعد ما التي حكيناها
عنه في الحاشية ما لفظه وانت خبير بان الاستلزام غير التوقف فتامل انتهى فيكون ما ذكره
~~الاشارة الى~~ ثم من منع الملازمة بين الاستلزام والتوقف واثبات كون النسبة بينهما هو
العموم من وجه تفصيلا لما اجمله ولا يتجه الايراد عليه بذلك فتدبر وثالثها ~~ان الاستلزام~~
حيث قال ان الحكم بالاولوية مبني على ما يلزم الاكثر بعد الاعتراف بكون الترك مقدمة وذلك
انه بعد فرض كون الترك مقدمة يقال انه قد تقرر ان ترك المقدمة علة تامة في انتفاء ذي المقدمة
فيكون ترك ترك الضد وهو فعله علة تامة في انتفاء الضد الاخر فاذا كان ترك الصلوة مثلا مقدمة
لفعل الازالة فترك ترك الصلوة وهو فعلها يكون علة تامة في انتفاء الازالة فمقصود سلطان
العلماء ان الزام الاكثر بما يلزم مذهبهم من كون الترك مقدمة بضميمة قاعدة مسلمة هي ان ترك
ترك المقدمة علة تامة في انتفاء ذي المقدمة وعلى هذا فيلزم ثبوت مذهب الكعبي والدور اما الاول
فلانه يلزم كون الفعل ايضا مقدمة للترك فيصير الافعال الخاصة مقدمات لترك الحرام الواجب
واما الثاني فلانه لا يحصل فعل احد الضدين كالصلوة مثلا يتوقف على ترك الازالة لكونه مقدمة لذلك
وترك الاخر مثل ترك الازالة يتوقف على فعل الاول وهو الصلوة في المثال المذكور لكون الفعل مقدمة
للترك ثم انه دام مجده صرح بان ما ذكره في توجيه الاولوية يمكن استفادته من الفاضل الشيرواني
في حل ما ذكره في رد الكعبي حيث قال اذا كانت الصلوة مثلا مانعة من الزنا كان الزنا ايضا مانعا عنها
ومع كان الزنا موقوفا على عدم الصلوة فيكون وجود الصلوة علة لعدم الزنا والحال ان عدم الزنا علة
لوجود الصلوة لان رفع مانع الشيء من علل وجوده فيلزم ان يكون الحكم من الطرفين انتهى وذلك
انه بعد فرض توقف الزنا على عدم الصلوة الذي هو عبارة اخرى عن كون عدم الصلوة مقدمة للزنا
فرع عليه كون وجود الصلوة الذي هو عدم عدمها علة لعدم الزنا وذلك ما يقتضيه دام مجده من كون ترك
المقدمة علة تامة لانتفاء ذي المقدمة الا ان هناك فرقا بين مقالتيهما وهو انه دام مجده الزم
بكون انتفاء المانع علة وانما يقول بكونه شرطا والفاضل المذكور صرح بالعلية من الطرفين و
لهذا اورد عليه المحقق الخوانساري بان عدم الزنا شرط لفعل الصلوة وليس علة ولا وجه للتعبير عن
الشرط بالعلة قال الشيخ وعكن دفعه بان كلامه انما هو فيما اذا توقف ذو المقدمة على الشرط وحده
بان كان جزءا اخيرا للعلة التامة فيسمى علة فتامل والجواب انه بعد ما عرفت بانه من ان
ما هو ايسر المقدمات في الانتفاء هو العلة التامة في انتفاء ذي المقدمة وان ترك الضد انما يستند الى
الصارف وعنده دون فعل الضد الاخر لا يبقى مجال لدعوى كون الفعل مقدمة ويلزم الاولوية المذكورة
لابتنائها على كون الترك مقدمة حتى يصير انتفاؤها علة تامة لانتفاء ذي المقدمة فلا يلزم محذور
الكعبي لانتفاء مبناه الذي هو كون الفعل مقدمة للترك ولا الدور لانه لا يتم الا بالتوقف من

الطرفين

ذلك البعض

بعضهم ثابت

الطرفين وهو منتف لان الفعل وان كان موقوفا على الترك الا ان الترك ليس بموقوف على الفعل
فعل الصلوة وان كان موقوفا على ترك الزنا الا ان ترك الازالة ليس بموقوف على فعل الصلوة وايضا
ترك الزنا ممن خلا باجنبية لا يطيق الكف عنها الا بارتكاب فعل مثلا فقد عرفت الجواب عنه هذا وقد
اجاب الفاضل القمي عن الدليل المذكور بما يظهر ذكره لعظم فائدته قال وقد اغرب بعض المحققين فانكر
كونه يعني الترك مقدمة وقال انه من المغالطات الاتفاقية فلو كان ترك الضد مقدمة لفعل ضده يكون
فعل الضد مقدمة لترك ضده اولى بالاذعان ولما كان منشأ توهم التوقف هو المقارنة الاتفاقية
حصل ذلك الاشتباه في المقامين مع انه محال وعن شبهة المقام الثاني هو شبهة الكعبي الانه فانه جعل
فعل المباح مقدمة لترك الحرام يعني انه لما قارن ترك الحرام فعل المباح فتوهم ان المباح مقدمة له فكما ان ذلك
باطل لانه من باب محض الاتفاق فكذا فيما نحن فيه وانت خبير بان الفرق بينهما في كمال الوضوح فان ترك
الحرام قد يتخلف عن جميع الافعال مع وجود الصارف ومع عدم التخلف فلا يتوقف عليه غالبا لا فعل الماتي
به فانه لا يمكن التخلف ابدا وقوله مع انه محال الظاهر انه اراد منه لزوم الدور وهو غريب مما يقرر لان
المقامين متغايران وان اراد ان ترك الضد كما انه مقدمة لفعل الضد الاخر يلزم ما قلت فعل الضد الاخر
ايضا علة لترك هذا الضد فهو كذلك وهذا الكلام اشتباه التوقف بالاستلزام فان ترك احد الضدين
لا يتوقف على فعل الضد الاخر لجواز خلو المكلف عنهما جميعا ثم فعل الضد الاخر يستلزم ترك الاخر وايضا
هذا من التوقف انتهى ما اهمنا نقله من كلامه وانت خبير بان الفرق بينهما في كمال الوضوح لم يريد
به الفرق بين فعله والترك من حيث المقدمية وحاصله ان فعل المامور به لا يتيسر ولا يحصل الا بترك
الضد بخلاف الترك فانه قد يحصل مع خلو المكلف عن كل فعل ولو كان الفعل مقدمة للترك لم يكن وجه
لتحقيق الخاص بذلك ويرد عليه اولا ان الجواب المذكور مبني على القول بقاء الاكوان وعدم احتياج
الباقي الى مؤثر وهو اضعف الاقوال في المسئلة اما انه مبني على ذلك فلانه جعل مناط الفرق
هو خلو المكلف عن كل فعل حتى لا يتوقف ترك الحرام على شيء من الافعال وهو لا يمكن الا على ذلك
القول اذ لو قلنا بعدم بقاء الاكوان او قلنا باحتياج الباقي الى مؤثر كان كل من الكون
والابقاء فعلا فلا يتحقق خلو المكلف عن فعل واما انه اضعف الاقوال فلقضاء الضرورة بان
الحركة المستمرة مثلا حركات متعددة متجددة وليس الحادث منها في الزمان الاول عين الحادث منها
في الزمان الثاني والا لزم منه عبث يتوقف صدق الحركة على الاول على انضمام الاخر اليه وثانيا
انه بعد تسليم ان الاكوان ليست من قبيل الافعال لكنها من قبيل الامور التي لا يمكن وسعها الا
بكونها اختيارية وكل امر اختياري سواء كان من قبيل الافعال ام لا قد تعلق به حكم من الاحكام
الخمسة من جانب الشارع كما يشهد بذلك تعلق الطلب بالترك وليس فعلا فليس تعلقه به
الا باعتبار كونه امرا اختياريا وعلى هذا فيكون ذلك الكون الذي هو امر اختياري لحد

الاكثر الازم

ينبغي

اراد الواجب المخير على مذهب الكعبي فلا يلزم بطلانه ويكون اشكال الدور باقيا على الرد وقوله رد
ومع عدم التخلف فلا يتوقف عليه ريد به انه مع تخلف ترك الحرام عن شيء من الافعال لا يكون
الترك موقوفا على الفعل المستلزم الترك الى الصارف كما عرفت بيانه فيما ذكرناه من الجواب ولكن
يرد عليه ان التقييد بقوله غالبا اشارة الى تسليم التوقف في بعض الموارد وذلك في مثل ما
لو خلى الجنبية لا يطيق الكف عن الزنا الا بارتكاب فعل من الافعال الوجودية المضادة له فانه
يتوقف ترك الزنا على ذلك الفعل وتسليمه لذلك يقتضي الالتزام بالدور الا ان يتفصى عما ذكرنا
من تغاير الموقوف والموقوف عليه لكن ظاهر كلامه خال عن الاشارة الى ذلك فلم يندفع الدور
وقوله رد وقوله مع انه محال الظاهر انه اراد منه لزوم الدور وهو لغو في سابقه لان المقامين
متغايران يعني ان ايراد الدور هنا اغرب من سابقه الذي هو انكار كون الترك مقدمة لان
الدور انما يلزم اذا كان الموقوف عين الموقوف عليه وتوضيح ذلك ان التعليل بتغاير المقامين مع منع
التوقف يبنى على عدم لزوم الدور مع تسليم التوقف فلا يلتبس عليك ما فهمه من كلام المحقق المذكور
حتى قال انه بما ذكره من التعليل ومنع الدور مع عدم منع التوقف فنقول الذي يقتضيه التعمق في كلامه انه
فهم من قول المحقق المذكور فلو كان ترك الضد مقدمة لفعل ضده فيكون فعل الضد مقدمة لترك ضده
او لما ان الا كتم في الضد المضاف اليه الفعل للعهد وقد اشير بها المخصوص بضد المضاف اليه الترك
ونحوها اخرى هنا ان الضدان معرفان باللام وضد مضاف الى الضمير والثاني من المعرفين عين
المعرف الاول والثاني من المضافين الى الضمير عين المضاف الاول وان مراده ان ترك الصلوة مثلا لو
كان مقدمة لفعل الازالة مثلا لكون فعل الصلوة مقدمة لترك الازالة اولى والا رتك المحال لاول
ح الى توقف فعل الازالة على ترك الصلوة وتوقف ترك الازالة على فعل الصلوة ومعلوم انه لا
لاستلزام الدور لان توقف ترك الازالة على فعل الصلوة مقام وتوقف فعل الازالة على ترك الصلوة
مقام آخر فيتجه عليه ما اورده من كون ذلك اغرب من سابقه حيث جعل ما ليس في ربما من قبيل الدور
ضرورة انه يعتبر في تحققه توقف الشيء على ما يتوقف عليه وليس الحال في المقام على ذلك المنوال
وما يدل انه فهم من كلام المحقق المذكور هذا المعنى انه قال بعد ذلك وان اراد ان ترك الضد
كما انه مقدمة لفعل الضد الآخر على ما قلت فضل الضد الآخر ايضا علة لترك هذا الضد فاتى بلفظ
الآخر وصفا للضد واقحم لفظ هذا اشارة الى الضد ليكون الاحتمال الثاني مغايرا لما فهمه اولا وانما
كان في هذا الاحتمال الثاني يتحقق الدور على تقدير تسليم التوقف اجاب بمنع التوقف في ذلك من باب
الاستلزام وتقديم الاحتمال الاول وتصديره بالظهور والحكم عليه بالغرابة وتعبيره ثانيا بقوله
وان اراد المشعر بان ذلك مجرد احتمال مما يشير الى ان كلام المحقق المذكور هو الوجه الاول الذي
اوضحنا ان الفاضل المذكور فهم من كلامه ذلك ولا يخفى عليك ان حمل كلام مثل ذلك المحقق على ما عرفت

و لتشر الى انه عند مثل ذلك دور لا منع انه لا اساس له بالدور خروج عن فصل السبيل بل مراده بما ذكره
الخبر اما ان جعل المقامين عبارة عن مذهب الاكثر من كون الترك مقدمة للفعل وعن شبهة الكعبي
المتضمنة القول بعكس ذلك خلاف الصواب فانه لا تعريض على ابن الحاجب والعضدي فيهما
الى ان الترك مقدمة للفعل وبالعكس فلزمهم المحال هذا ومعنى قوله ان المقامين متغايرا
بان فعل الازالة مثلا وان كان يتوقف على ترك الصلوة بخصوصها الا ان ترك الصلوة لا يتوقف
على خصوص فعل الازالة بل على فعل ما ولو ورد عليه بانه يلزم توقف فعل ما على خصوص الفرد ويلزم
الدور هذا ولكن لا يخفى بعد هذا التوجيه من اللفظ ثم انه ربما يناقش في استظهاره كون المراد بالمحال
في كلام المحقق المذكور هو الدور نظرا الى انه لا يحتمل المحال في المقام غير الدور فكلامه صريح في
ذلك لا ظاهر وهي مناقشة لفظية والامر فيها سهل الثالث غاية ما يستفاد من كلام الفاضل المزبور
من كون الترك امرا عدميا انه غاير الافعال الوجودية المضادة وعلى هذا فلا يكون مقدمة
للفعل لانها لا بد وان تكون امرا ثابتا حاصلا ولا يكون المقدمة الا الافعال الوجودية التي هي منشأ
لانتزاع ذلك الترك الذي هو امر اعتباري ولا بأس بنقل عبارته لانها تفيد هذا وغيره مما ينبغي
الاطلاع عليه قال في رسالته التي وضعها في بحث وجوب المقدمة عند دفع الاحتجاج لمنع وجوب
المقدمة بانه لولاه لثبت مذهب الكعبي ما نصه ومنها ما يعني من جهة دلالة المذهب انه لو وجبت
المقدمة لصح قول الكعبي بانتفاء المباح وادعاء ان كل واجب لان ترك الزنا مثلا لا يمكن الا بفعل آخر
ضده فيكون احد هذه الافعال موقوفا عليه الترك المذكور وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب
فيكون هذه الافعال واجبة تخييرا والجواب انا لا نسلم الملازمة ورد كلام الكعبي غير متوقف على
منع وجوب المقدمة فقد اجيب بان كلا من المباحات والواجبات والمندوبات والمكروهات من موانع حصول
الضد الحرام ولحصول الحرام شرائط واسباب كالنفس والشوق والارادة وكما ان حصول شيء
يحتاج الى تحقق جميع اجزاء العلة فانتفاؤه يتحقق بانتفاء بعض العلل فترك الحرام يحصل بحصول احد
تلك الموانع المذكورة او بانتفاء شيء من العلل والاسباب المذكورة فاذا انتفى شيء من تلك الاسباب
انتفى بانتفائه من غير توقف على حصول المانع وح كان وجود تلك الاشياء على ما عليه في نفسها
من الوجوب والاباحة ثم ان فرض في بعض تلك الصور ان ترك الحرام لا يتصور الا بارتكاب شيء
منها وذلك عند تصور الحرام ونزوع النفس اليه امكن القول بصيرورة المباح واجبا والامر فيه ان ما
الكلام في انتفاء المباح راسا وصيرورته واجبا الا في انها بالوجوب بسبب عروض بعض العوارض
وفيه نظر لان ترك الزنا مثلا امر عدمي اعتباري لا يكون مناطا للحكم ولا مسببا للاثار الا باعتبار الذي
يكون منشأ الانتزاع والاحكام المتفرعة الجارية على الامور العدمية انما هي باعتبار الامر المأخوذ منه
وبهذا الاعتبار صح التلازم باعتبار الامور الوجودية والعدمية مع امتناع عليه العدم للوجود وعكسه

فالتكليف المقتضي لحسن المتعلق وكونه امرا باشره المكلف بقدرته وارادته اذا تعلق بالعدم ظاهرا
كان متعلقا بما ضده حقيقة وليس ذلك الا السكون او حركة اخرى ضد الحرام المذكور فيكون
التكليف متعلقا باحد الامرين تخييرا او بالجملة ارتكاب المكلف لترك الحرام ليس الا بمباشرته للسكون او
حركة اخرى ضده فتعلق التكليف به اولا عين تعلقه بالثانية وكون علة الترك عدم الشوق والتصور
والارادة لا يستلزم عدم تعلق التكليف بالترك باعتبار منشأ انتزاعه كما لا يخفى ثم في جعل الاضداد
مانعة من حصول الحرام نظر اذ لو كان كذلك لكان المانعية من الطرفين لاستواء النسبة فاذا كان
الصلوة مانعة من الزنا كان الزنا ايضا مانعا منها وكان الزنا موقوفا على عدم الصلوة فيكون وجود الصلوة علة
لعدم الزنا والحال ان عدم الزنا علة لوجود الصلوة لان رفع مانع الشيء من علل وجوده فيلزم ان يكون
العلية من الطرفين هف ثم انه رحمه الله اجاب عن اصل الاحتجاج بعد كلام هذا نقوله ويمكن ان يوجه
اذا حصل ترك الحرام بارتكاب فعل بحيث صار ذلك الحرام ممتنع الصدور من المكلف في الزمان الثاني
ففي الزمان الثاني لا يكون مكلفا بالترك لانه فرع القدرة فلا يجب عليه فعل ما يجب لاجل الترك المذكور
بل كل ما صدر عنه كان متصفا بالاباحة وكذلك صدور الحرام عن بعض الجوارح قد يكون ممتنعا في
بعض الاوقات بناء على انتفاء شرائط التمكن وح لا يكون مكلفا بالترك كما يشاهد كل فعل يصدر عنه ح
كان متصفا بالاباحة فلا يلزم انتفاء المباح راسا انتهى فتحصل مما ذكره ره في دفع النظر ان الترك امر اعتباري
انتزاعي فلا يتصف بمقدمة وانما المقدمة هي منشأ انتزاعه الذي هو الفعل الوجودي الذي يتحقق به الترك و
لهذا لم يصح له التفصي عن الاشكال والاستدلال الا بمنع كون فعل الضد مقدمة لترك الحرام فالتجأ الى الجواب
بانه اذا حصل ترك الحرام بارتكاب فعل بحيث صار ذلك الحرام ممتنع الصدور من المكلف في الزمان الثاني
الى آخر ما عرفت وحصل مما ذكره ره انه ح وهو انه لو كان احد الضدين مانعا عن الاخر كان الاخر ايضا
مانعا عنه لاستواء النسبة ويلزم ح توقف ترك احدهما على فعل الاخر وتوقف فعل الاخر على ترك الاول
وذلك لانه اذا كان كل منهما مانعا عن الاخر كان لوجوده مدخل في العدم ولعدمه مدخل في الوجود كما
هو شأن كل مانع فيكون لوجود الصلوة مدخل في عدم الزنا ولعدم الصلوة مدخل في وجود الزنا وكذلك
يكون لوجود الزنا مدخل في عدم الصلوة ولعدم الزنا مدخل في وجود الصلوة لان ذلك قضية كون كل منهما
مانعا عن الاخر ومن حكم المانع ان يكون وجوده علة لانتفاء ما هو مانع بالنسبة اليه وانتفاؤه شرطا
لوجود ذلك الشيء وجزء لعلته التامة وعلى ما قررنا يتحقق في المقام عقود اربعة احدها كون ترك الزنا موقوفا
على فعل الصلوة من جهة كون فعل الصلوة مانعا عن الزنا ووجود المانع عن الشيء علة لانتفاء ذلك الشيء
وتوقف المعلول على العلة مما لا تأمل فيه ثانيها كون فعل الزنا موقوفا على ترك الصلوة من جهة ان
انتفاء المانع عن الشيء جزء لعلة وجود ذلك الشيء فهذان العقدان من مقتضى مانعية الصلوة عن الزنا
ثالثها كون الترك الصلوة موقوفا على فعل الزنا لما عرفت في العقد الاول رابعها كون فعل الصلوة موقوفا

موقوفا

منشائه

انتزاعي

موقوفا على ترك الزنا لما عرفت في الثاني وهذان العقدان من مقتضى مانعية الزنا عن الصلوة فبانضمام
العقد الاول الى العقد الرابع يتحقق الدور لانه يجتمع منهما ان ترك الزنا موقوف على فعل الصلوة وفعل
الصلوة موقوف على ترك الزنا وكذا عند انضمام العقد الثاني الى الثالث اذ يجتمع منهما ان فعل الزنا
موقوف على ترك الصلوة وترك الصلوة موقوف على فعل الزنا فلا بد من الالتزام بانكار تمانع الضدين
حتى لا يلزم الدور لكن يبقى شيء وهو ان كون احد الضدين مانعا من الاخر كالضروري فكيف يسوغ لمثل ذلك
الفاضل انكاره ولا بد من التعمق في جهة تفصيه والذي يظهر لي انه ره اعترف بان وجود احد الضدين وانتفاء
الاخر معلولان لعلة واحدة ومعلوم ان احد معلولي علة لا يجتمع مع عدم الآخر فوجود شيء من الليل والنهار في
العالم المعلولين عن طلوع الشمس لا يجتمع مع عدم الاخر وحيث قيل يكون وجود السواد وعدم البياض معلولين
عن علة واحدة يكون عدم اجتماع السواد وعدم البياض معلولين عن علة واحدة يكون عدم اجتماع السواد
وعدم عدم البياض الذي هو نفس البياض من تلك الجهة لا من حيث كون وجود احدهما مانعا عن الاخر
لاستلزامه من جهة استلزامه للدور فصار نحو من الافعال الاختيارية يكون فعل الصلوة وترك الزنا معلولين
لعلة واحدة هي الارادة وعلى هذا البيان يؤول ما ذكره من منع تمانع الاضداد الى الدليل الاول المذكور
وهو كون فعل احد الضدين وترك الاخر معلولين لعلة واحدة ولا يتوهم انه على هذا الفاضل المذكور
لا يوجد مورد للمانع لان لنا ان نقول ان المانعية انما تتصور من جانب واحد كما نعية الحدث عن الصلوة
لا من جانبين كما في الضدين لما عرفت من لزوم الدور لو قلنا بتحققها من الجانبين فتلخص من جميع ما ذكرنا
ان كلامه ره تضمن دعويين احديهما كون الترك الذي هو امر عدمي من جملة الامور الاعتبارية الانتزاعية
والثانية منع تمانع الضدين ولا يخفى ما فيهما اما الاولى فلان الامر الانتزاعي الاعتباري لما يرد
عليه حكم لكونه الملحوظ منشأ انتزاعه ويكون هو الملحوظ في نظر الحاكم ويكون ذلك الامر المنتزع بمجرد
مرآة للمنتزع منه الا ترى انك لو قلت اكرم اسد هؤلاء لا يكون الملحوظ اولا الا اولئك الاشخاص
ويكون المقتضي بالامر بالاكرام خصوص واحد من الاشخاص الخارجية ويكون مفهوم احدهم شيئا
يقصد بالحكم وفيما نحن فيه ليس الامر كذلك فان الامر العدمي الذي يعبر عنه بالترك ليس الا على حد
الفعل لان الكلام ليس في العدم الازلي المستمر بل الكلام من حيث اتصافه بالمقدورية ونحوها انما
هو في العدم الذي هو مقابل الفعل ومساو له وهو والفعل طرفان للقدرة فهو عبارة عن ترك الفعل
الخاص ونحن نجده بالضرورة انه امر مقصود بالحكم وليس وصلة الى الغير الا ترى ان قوله تع ولا
تقربوا الزنا ليس المقصود الا عدم ترك الزنا دون الافعال الوجودية المقارنة لذلك الترك بل لا يخطر
شيء منها في ذهن الطالب لو كان ممن ليس عدم الالتفات نقصا في حقه الا ترى ان من قال العبد لا تجالس
الجهال ليس المحبوب عنده الا ترك مجالستهم والافعال الوجودية التي تقارن ذلك الترك لا تخطر ببالها
اصلا فضلا عن كونها محبوبة عنده وقس على حكم الشرع والعرف حكم العقل الا ترى ان العقل اذا قال لا تظلم

حقیقة

عينه

منشئها او يكون ما لحظ
لمجرد الوصول والمرآتية و
ليس مفهوم احدهم ٣

وان الظلم قبيح لا يفعل الا محوج بترك الظلم والميل الى الافعال الوجودية المقارنة لذلك الترك فصلا عن محوج بينهما عنه وبذلك الكلام يعلم ان الترك ليس من قبيل الامور الانتزاعية الاعتبارية وانما هو من قبيل الامور المتاملة على حد ما تمثل الافعال فيطلع لضرورة بعد مرتبها واما ان الثانية فلما عرفت في على معذرات وليلنا من ان الضدين هما الامران الوجوديان اللذان لا يجتمعان على محل واحد لذاتيهما وان البياض اذا تامل المتامل وجده بحيث يابى لذاته عن الاجتماع مع السواد وقد عرفت ان عدم جواز الاجتماع على الوجه المذكور ليس بالتمانع فيكون وجود كل منهما مانعا عن الاخر فيكون انتفاؤه جزء العلة للاخر وسيجيء في كلام المحقق الخوانساري رة ان لا شيء اولى بالمانعية من الضد بالقياس الى ضده ثم يجيء الايراد بلزوم الدور على حاله وسيتضح انشاء الله عند الكلام على مذهب المحقق المذكور انشاء الله هذا هو الكلام في حجج المنكرين لكون الترك مقدمة للفعل المصرح بكونه من جملة مقارناته ثم نحوها شيء وهو ان المقارنة ثم ما اذا كان هناك علاقة تكون ما جعلت وصفا له علة لغيره كطلوع الشمس بالنسبة الى وجود النهار او كونه معلولين له كوجود النهار بالنسبة الى طلوع الشمس فيقال لكل منهما انه مقارن للاخر او كونهما معلولين لثالث كوجود النهار واشراق العالم بالنسبة الى طلوع الشمس واما اذا لم تكن هناك علاقة بل كان لمجرد الاتفاق من دون ربط ولا علاقة كناطقية الانسان وناهقية الحمار وقد اختلف كلمات المنكرين لكون ترك احد الضدين مقدمة لفعل الاخر فمنهم من بنى على ان المراد بالمقارنة هي الحروبية كما هو قضية احتجاجهم الاول من كون الفعل والترك معلولين لعلة واحدة وهو الظاهر من كلام الفاضل السبزواري على الوجه الذي بيناه ومنهم من لم يظهر منه شيء من الوجوه او الاتفاق كسلطان العلماء فانه رة قال عند جواب صاحب المعالم رة عن احتجاج المثبت بكون الترك مقدمة ووجوب المقدمة بمنع وجوبها ما لفظه والتحقيق في الجواب منع كون ترك الضد الخاص مقدمة وموقوفا عليه للواجب وانما يحصل معه في الوجود بلا توقف من الطرفين انتهى بعين القول الذي مال اليه المحقق الخوانساري هو تسليم كون الضد مانعا ومنع توقف فعل احد الضدين على ترك الاخر مطلقا بل لا يستلزم الدور والالتزام بتوقف على ترك الضد الموجود ولا يلزم الدور ويستفاد ذلك مما ذكره في مقام الاعتراض على الفاضل السبزواري رة من بطلان منع التمانع مطلقا وان التمانع بين الضدين بل يكون شائعا كما تعين الضد الموجود عن ضده ثم التوقف مما هو في التمانع الفعلي يعني ان فعل احد الضدين انما يتوقف على ترك الضد الموجود لا على ترك الضد الثاني فيكون المقدمة هي رفع المانع الفعلي لا انتفاء المانع الشأني وبذلك يندفع الدور ايضا لان ترك الضد الموجود لا يتوقف على فعل ضده وان توقف هو على ترك الضد الموجود ولا باس بنقل كلامه حسنا فنقول انه نقل ما حكي في رسالته المعمولة في وجوب المقدمة ما حكاه من كلام الفاضل المذكور اخذ في الاعتراض عليه فاورد عليه وقال لا يمنا ذكره ثم قال وما ثانيا فلان قوله فيكون وجود الصلوة علة لعدم الزنا ان اراد انه

يتوقف عليه ولا يحصل بدونه فهو باطل لان عدم الشيء انما يحصل بعدم علته التامة فوجود الزنا اذا كان علته التامة مجموعة يكون احد اجزائها عدم المانع الذي هو الصلوة فعدمه انما يحصل بعدم ذلك المجموع وعدم المركب انما يحصل بعدم احد اجزائه ولا يتوقف على حصول عدم عدم المانع اي وجود الصلوة وان اراد به انه اذا فرض ان جميع اجزاء العلة التامة حاصل سوى عدم الصلوة في عدم الزنا موقوف على وجود الصلوة ووجود الصلوة موقوف على عدم الزنا فيلزم الدور ففيه انه يجوز ان يكون هذا الفرض محالا او استلزم صلاحية علية الشيء للعلية على تقدير محال ممنوع ثم يرد على المجيب انه قد اعترف بان ترك الزنا مثلا قد يتوقف على فعل ضده وح يلزم الدور بناء على تحقق المانعية من الطرفين ويمكن ان يتكلف في الجواب بان مراده ان ترك الزنا في وقت يتوقف في بعض الصور على حصول ضده في الوقت السابق عليه فلا يلزم الدور ح بيانه انا نفرض ان في وقت مثلا وجد الشوق الى الزنا لكن لم يصل الى حد الاجماع ففي عدم الزنا حاصل لعدم الاجماع الذي هو علته التامة من دون توقف على عدم وجود المانع ويمكن في هذه الصورة ان يعلم انه اذا لم يشتغل بالصلوة مثلا يقوى ذلك الشوق ويصل الى حد الاجماع ويحصل الزنا في الزمان اللاحق فيشتغل بالصلوة في الوقت السابق لان الاشتغال به ممكن اذ المفروض ان عدم مانعه متحقق بناء على عدم الاجماع وبعد الاشتغال بالصلوة يفتر الشوق ولم يصل الى حد الاجماع فيتحقق عدم الزنا في الزمان اللاحق ايضا بناء على عدم شرطه لا وجود مانعه هذا ومنها كلام اخر وهو انه يجوز ان يقال ان المانع اذا كان موجودا فعدمه مما يتوقف عليه وجود الشيء واما اذا كان معدوما فلا نظر بالمحقق الدواني ان عنده امكان اتصاف الشيء بالمانعية في ان لا يكون عدم المانع موقوفا عليه واما اذا لم يكن اتصاف الشيء بالمانعية فلا يكون ح عدم المانع موقوفا عليه وعلى هذا لا يرد على المجيب وان حمل كلامه على ظاهره ايضا والجملة الحكم بتمانع الاضداد مما لا مجال لانكاره وفي كلام الشيخ الرئيس ايضا التصريح بتمانعها كيف واي شيء اولى بالمانعية من الضد فلا يرد الايراد على المجيب بانه جعل الضد مانعا ثم لو قيل ان عدم المانع مطلقا ليس موقوفا عليه للشيء بل مقارنة العلة التامة كما ذهب اليه البعض لم يكن بعيدا لكن هذا بحيث لا اختصاص له بالمجيب وبما ما هذا ولا يخفى انه على هذا القول الجواب عن الشبهة في غاية الظهور هذا محل الحاجة من كلامه فقد عرفت انه اورد على الفاضل المذكور بمنع التمانع بين الضدين مطلقا استنادا الى انه لا شيء اولى بالمانعية من احد الضدين بالنسبة الى الاخر فلو حكم بانتفاء كون احدهما مانعا عن الاخر كان اللازم الالتزام بعدم وجود ما يصدق عليه عنوان المانع ومال الى اثبات التمانع بينهما والتوقف في الجملة وهو توقف وجود الضد على ترك الضد الاخر الموجود لا من دون توقف ترك الضد الموجود من دون توقف ترك الضد الموجود على فعل الضد الغير الموجود الذي يراد الاتيان به وبذلك يندفع الدور

ومحصل كلام مسوق على ان قولهم ان انتفاء مانع الشيء من جملة اجزاء علة وجوده انما يسلم منه
كون انتفاء المانع الموجود من اجزاء العلة دون المانع الشأني الغير الموجود وتوضيح المقام هو انا
اذا فرضنا ان الاكل ضد للصلوة ومانع عنها فهنا احوال ثلثة الاول ان لا يكون هناك ارادة
الصلوة التي هي من قبيل المقتضي لها ولا غيرها من شرائط وجودها فان لوحظ الاكل الغير
الموجود كان ضدا ومانعا شأنيا بالنسبة الى الصلوة الثاني ان يتحقق هناك ما هو شرط الصلوة
مقدما عليها ويتحقق المقتضي لها كالارادة مثلا فان لوحظ الاكل الغير الموجود كان مما يمكن
اتصافه بالمانعية يعني انه لو وجد كان مانعا يستند اليه انتفاء الصلوة بخلاف الاول فان انتفاءها
في ذلك الحال كان مستندا الى انتفاء سببها وشرطها ولو وجد الاكل لم يكن مما يستند اليه انتفاؤها
فليس له الا ادنى مرتبة شأنية المانعية الثالث ان يكون مشغولا بالاكل بالفعل وكلام الاكثر
باطلاقه في حكمهم بكون ترك الضد مقدمة للمامور به شامل للاحوال الثلثة كلها وهو مقتضى ظاهر
اطلاق قول من قال ان انتفاء المانع من جملة اجزاء العلة التامة فيكون ترك الضد بعد
الالتزام بكونه مانعا مقدمة للمامور به مطلقا وكلام المحقق الدواني ناظر الى ان المسلم من قاعدة
كون انتفاء المانع جزء للعلة التامة انما هو انتفاؤه في الحال الثاني بان يمكن اتصافه بالمانعية
وكلام المحقق الخوانساري ناظر الى الحال الثالث فهو يقول بان المسلم من القاعدة المذكورة انما
هو كون انتفاء المانع الفعلي الموجود مقدمة للمامور به دون غيره ولما وجد ان الاكثر حكموا بكون
الضد الشأني مقدمة ظن انه يلزمهم الدور الذي اورده عليهم الفاضل السبزواري بعد الزام بما عرفت من
الوجه الثالث ودفع به الدور وقد عرفت انه غير الوجه الثاني ولهذا ذكره نظيرا والتعرض لذكره انما
هو لمجرد الاشارة الى ان قاعدة كون انتفاء المانع مطلقا من اجزاء العلة التامة ليست من قبيل المسلمات
فقد خصصه المحقق الدواني بما عرفت والا فما ذكره ايضا غير مسلم عند المحقق الخوانساري لانه جعله
هو ما حكم به فيكون الفرض حالا اما نقول بعد ذلك ان ما ذكره المحقق الخوانساري انه تم كان مما
يندفع به الدور الا ان الثاني فيما تيسر [illegible] لا ارى وجها للفرق بين ترك المانع الموجود الفعلي وبين
انتفاء المانع الشأني في القول بكون الاول مقدمة للمامور به دون الثاني وذلك لان مناط المقدمية
انما هو توقف المامور به عليه وهو حاصل بحكم الوجدان فهذا التفصيل لا وجه له فلا بد اما من
الالتزام بما التزمه الاكثر من كون ترك احد الضدين مقدمة لفعل الاخر مطلقا او الالتزام بما التزمه الفاضل
السبزواري ومن وافقه من كون الفعل والترك معلولين لعلة واحدة ولكن الاول لما كان
يلزمه الدور على التقريب الذي وضحناه في كلام الفاضل المذكور يتعين القول بما التزمه الاخير
بان كونهما معلولين لعلة واحدة لا ينافي كون احدهما مقدمة كما ان الوضوء والصلوة فانهما ينشآن
عن الارادة والاول مقدمة للثاني فالفعل والترك وان كانا معلولين عن الارادة الا ان مذهب

الاكثر

تم ع

الاكثر هو ان ترك احد الضدين مقدم على فعل الاخر طبعا ولا ينافي ذلك اقترانهما في الوجود وعدم
تقدم احدهما على الاخر وبهذا نقول ان الدور دفع بحيثية كما في المتضايفين واللبنتين المتساندتين
~~ولا ضير فيه وههنا لبيان الاخير في توجيه قول الاكثر سمعته من سيدنا الاستاد دام مجده وليس~~
~~ذلك في النفس شيء فان تقدم الترك طبعا والالتزام بكونه مقدمة دون الفعل يقتضي تقدم كل~~
~~من الطرفين على الاخر فلا يكون دون تحقيق~~ ثم انه قد ظهر من ذلك كلام المحقق الخوانساري في دفع
الدور ايضا وهو الذي نفى عنه البعد صريحا من ان عدم المانع مطلقا ليس موقوفا عليه بل هو
من مقارنات العلة التامة وقد علم من ملاحظة قوله وههنا كلام اخر وهو انه يجوز ان يكون المانع
اذا كان موجودا الخ ومن ملاحظة نفي البعد عما ذكره اخيرا ان كلا منهما احتمال ذكره ولعل نظره
هو الاول بخصوصه فتدبر جيدا القول الذي نسب الى الكعبي من كون الفعل مقدمة للترك على ما هو
المعروف من نسبته اليه امران الاول عدم جواز خلو المكلف عن الاكوان بناء على تجددها
وعدم بقائها او على عدم استغناء الباقي في بقائه عن المؤثر فيتوقف تحقق ترك شيء من المكلف
على ارتكاب شيء من الافعال الوجودية ويعلم جوابه بما ذكرناه سابقا من ان الانتفاء يستند الى
ما هو اسبق في الانتفاء من المقدمات وهي الارادة والصارف فيما نحن فيه فلا يكون الافعال موقوفا عليها
الثاني ان فعل الضد سبب لترك الحرام حيث ان وجود احد الضدين سبب لرفع الاخر فيتوقف عليه
توقف المسبب على سببه وجوابه ايضا يظهر بعد ما عرفت من جواب الاول وقد عرفت انه حكي عنه
غير هذا القول وهو القول بالتوقف من الطرفين وانا اشرنا اليه وحكي عنه ايضا القول بكون فعل
احد الضدين عين ترك الضد الاخر كما سنشير الاشارة اليهما فذلك مما لا ينبغي الكلام عليه لكن لنا ان نتمم
عنه شبهة معروفة مقتضاها القول بنفي المباح راسا فلا بأس بالتعرض لها في هذا المقام فنقول
المنقول عنه في تقريرها وجوه الاول ان ترك الحرام واجب وهو لا يتم الا بفعل من الافعال وما لا يتم
الواجب الا به فهو واجب اما الاولى فظاهرة والثانية قد قررت في المسئلة المتقدمة واما الثالثة
فيحتج عليها بالوجهين اللذين ذكروا هما في الاحتجاج على مذهبه من كون الفعل مقدمة للترك الثاني
ان فعل المباح يستلزم ترك الحرام لانهما لا يجتمعان وترك الحرام واجب فيكون فعل المباح ايضا
واجبا لان المتلازمين في الوجود لا يجوز اختلافهما في الحكم الثالث ما ذكره العلامة في النهاية
في تقريرها من ان المباح عين ترك الحرام وترك الحرام واجب فالمباح واجب اما الوجه الاول فقد
اختلفت فيه كلمات القوم فمنهم من استصعبه كالآمدي وعجز عن حل الاشكال الا بالتزام وجوب
المقدمة وقال فيما حكي عنه انه لا خلاص عنه الا بمنع وجوب ما لا يتم الواجب الا به وفيه خرق للقاعدة
الممهدة على اصول الاصحاب ثم قال ان ما ذكره الكعبي في غاية الغموض والاشكال وعسى ان يكون
عند غيري حله وحكى الفاضل السبزواري في رسالته التي عملها في وجوب المقدمة عن بعضهم التزام

ويشعر بذلك [illegible] انه حكي عنه [illegible] منه

[illegible]

في مبحث ع

مع ان فعل المباح وحده ليس بواجب من حيث انه لا يمكن ترك الحرام الا به ومنع الاجماع على اباحة الا من
الجزئية المذكورة هذا ومنهم من التزم بكون فعل المباح مقدمة لترك الحرام ولكنه تقصى عن الاشكال
بعدم القول بوجوب المقدمة مطلقا كما هو مذهب جماعة ومنهم من تقصى بانكار وجوب المقدمة في
غير الشرط الشرعي كما هو مذهب ابن الحاجب والعضدي وان ما نحن فيه ليس من قبيل الشرط الشرعي ومنهم
من اجاب بانكار وجوب المقدمة الغير السببية وانكار كون فعل احد الضدين سببا لترك الآخر ولو
سلم كونه مقدمة في الجملة ومنهم من اجاب بان من لا يقدر على ارتكاب شيء من المحرمات لا يكون مخاطبا بتركها
حتى يتوقف على الافعال المباحة وكذا الغافل عن المحرمات باسرها فلا يجوز توجيه خطاب تركها اليه
فيرتفع التوقف ويبقى المباحات على حالها فلا يجب ايجاب ذي المقدمة لانتفائه وهذا القدر كاف
في رفع الكلية التي يدعيها الكعبي ولعل هذا الجواب ماخوذ من كلام الفاضل التبريزي [illegible]
وذلك انه قال عند الجواب عن حجة من يستدل على نفي وجوب المقدمة باستلزامه ثبوت مذهب الكعبي ما
لفظه ويمكن ان يقال اذا حصل ترك الحرام بارتكاب فعل يجب مساوقة ذلك الحرام ممتنع الصدور من المكلف
في الزمان الثاني لا يكون مكلفا بالترك المذكور بل كل ما صدر عنه كان متصفا بالاباحة وكذلك صدور
الحرام عن بعض الجوارح قد يكون ممتنعا في بعض الاوقات بناء على انتفاء شرائط التمكن وح لا يكون
مكلفا بالترك كما بينا فكل فعل صدر عنه كان متصفا بالاباحة فلا يلزم انتفاء المباح راسا انتهى ومنهم
من اجاب بان مقتضى الدليل المذكور للكعبي انما هو وجوب المباحات التي لا تجتمع مع الحرام كالزناء
الخروج للتنزه مثلا واما المباحات التي لا تضاده بل تجتمع معه كالنظر الى المعورات التي يجوز النظر
اليها بالنسبة الى الزناء وتحريك شيء من الاعضاء مثلا فلا يلزم من الدليل المذكور وجوبها ضرورة عدم
كونها مقدمة لترك الحرام فيبقى على اباحتها وهذا القدر كاف في رفع الكلية التي يدعيها الكعبي ضرورة ان
القضية الجزئية نقيض القضية الكلية ومنهم من اجاب بانه لو تم الدليل المذكور لاقتضى انتفاء المندوب
المكروه ايضا اذ قد يتوقف ترك الحرام على شيء منهما ولا فرق بينهما وبين المباح في اتصافهما بالوجوب من
جهة كونهما مقدمتين لترك الحرام الواجب فتنحصر في ضمنهما وضمن من ينكر المباح راسا لا
يابى عن انكار المندوب والمكروه هكذا [illegible] الاستاذ دام [illegible] وانت خبير بان ذلك خلاف
الظاهر من عباراتهم الجارية عند نقل كلام الكعبي فرد عليه بانه يقتضي دليله حصر الاحكام في اثنين الوجوب
والحرمة وقد جعلها اربعة بنفي المباح ومنهم من اجاب بانا ان قلنا ببقاء الاكوان واستغناء
الباقي في بقائه عن علة غير العلة الموجدة جاز خلو المكلف عن الفعل فيتحقق ترك الحرام بلا
مباشرة فعل لتحققه بهذا الكون الذي هو ليس من قبيل الافعال فيبقى المباح منها على اباحته لارتفاع
توقف ترك الحرام عليه وفيه ان المجيب الذي هو الفاضل التميمي لا يقول ببقاء الاكوان واستغناء الباقي
عن المؤثر كما هو مقتضى تعبيره بالقضية الشرطية الا ان الكون الذي يتحقق ترك الحرام في ضمنه لا يخلو

ايضا بل الظاهر ان مراد الكعبي بالمباح هو المعنى الاعم اعني ما سوى [illegible] فيشمل المباح والمكروه والمندوب م

[illegible] لزوم

صح

ان يكون

ان يكون مقدورا فيصير حاصله ان الواجب المخير غاية ما في الباب انه لا يصير فعلا فانه لا يلزم في موضوع
الاحكام التكليفية كونه فعلا بل يكفي كونه امرا مقدورا الا ترى ان الترك ليس بفعل ولكنه مقدور
فعلى هذا يصلح الكون المقدور ايضا موضوعا للحكم الشرعي وان لم يكن من قبيل الافعال واما ان يكون
غير مقدور فيجري فيه التخيير بين المباحات التي هي من قبيل المقدور فيصير ذلك الكون الغير المقدور
مسقطا واسقاط غير المقدور لا يخرج المقدور عن كونه مقدورا ولا عن كونه محكوما عليه بالحكم الذي
تعلق به ومنهم من اجاب بان ترك الحرام قد يتوقف على فعل واجب كما لو توقف ترك الزنا مثلا
على الاتيان بفريضة او غيرها من الواجبات فلا يتوقف على فعل مباح حتى يصير المباح واجبا وفيه
ان الواجب ح يصير حينئذ فرد الواجب المخير من حيث الوجوب المقدمي فان ترك الحرام ح
يتوقف على شيء منه ومن الافعال المباحة غاية ما في الباب انه يجتمع في الواجب جهتان
جهة الوجوب النفسي وجهة الوجوب الغيري ولا مانع من اجتماعهما كما في الاسلام وعلى هذا
فيبقى الاشكال بحاله ومنهم من اجاب بانه يلزم ان يكون الواجب حراما اذا ترك به واجب لان سبب
الحرام وسبب الحرام حرام مثل الصلوة اذا ترك بها واجب آخر وكذا يلزم كون الحرام واجبا اذا
تحقق به ترك حرام آخر كالشرب الذي يتحقق به ترك القذف واستضعفه ابن الحاجب بان الحرام
باعتبار الجهتين وحينئذ حذوه الفاضل العميدي ولعل الوجه تجويز اجتماع الامر والنهي وفي
اصل الجواب وما ذكر في وجه الاستضعاف نظر اما الاول فلان الواجب ان كان له مقدمات مباحة
ومقدمات محرمة لم يجب الوجوب الا المقدمات المباحة فلا يكون المحرمة واجبة حتى يلزم منه
الحرام واجبا نعم يصير الحرام على تقدير ايجاده مسقطا عن الواجب واين ذلك من اتصافه
بالوجوب ولا يلزم الكعبي ذلك في الحرام لان ما هو حرام ليس بمقدمة وانما هو مسقط عنها
ولا به والمقدمة حقيقة هو الفرد المباح لا هو مع الحرام تخيرا بينهما [illegible] طلب الشيء ثم النهي عنه
على الشارع ولا يقاس على الوجوب التبعي الوجوب النفسي [illegible] لان الوجوب من جهة لا ينافي
الوجوب من جهة اخرى بخلاف الوجوب والحرمة فانهما متنافيان كما عرفت اما لو انحصرت المقدمة
في المحرم فيرتفع الوجوب عن ذي المقدمة والا لزم ان يكون الامر راضيا بالحرام الذي هو مبغوض
واما الثاني فلوجهين الاول ان الجهتين المذكورتين في كلام ابن الحاجب والفاضل المذكور عبارة
عن الجهة الذاتية والعرضية والشيء لا يصح ان يصير واجبا بالذات حراما بالعرض او بالعكس لعدم
قابليته لذلك وذلك ان الاحكام على قسمين احدهما ما اذا نسب الى حكم اخر كان كالاصل
بالنسبة الى الدليل كالاباحة بالنسبة الى الوجوب والحرمة وغيرهما وهذا هو الذي يرتفع بعروض غيره
من الاحكام المقدمية او نحوها وثانيهما ما اذا نسب الى حكم اخر كان كالدليل في مقابل الدليل وذلك كالحرمة
في مقابل الوجوب فلا يرتفع بعروض المقدمية وغيرها فاجتماع احد الحكمين مع الاخر باعتبار احدهما

في ذلك م

بوجوبه

كان

بالذات واعتبار الاولى بالعرض انما هو في الاولى دون الثاني وبالجملة الا [illegible] للارتفاع

الثاني بخلاف الوجوب والحرمة وما تراه من جواز الحرمة في مثال الصحيح وانما تبدلت الاباحة في مثال

المريض فان ذلك من تبدل عنوان المحكوم عليه فالحكم بالحرمة لم يتعلق من اول الامر الا بالصحيح وحكم الاباحة

لم يتعلق من اول الامر الا بالمريض فهناك موضوعان وحكمان لا ان الحرمة بطلبها تبدلت بالاباحة

او الوجوب بالعرض حتى يصح ان يقال ان الحرمة مثلا ثابتة للذات من حيث هي او وجب بالعرض فصلاحية

الارتفاع من جهة تبدل عنوان الموضوع مخصوصة بغير الحرمة والوجوب فتدبر لتأتي ان الجواب

المذكور لا يتم حتى على مذهب المجوزين لاجتماع الامر والنهي ايضا لانهم انما يجوزون بجوازه فيما

اذا ورد الامر بطبيعة وورد النهي متعلقا بطبيعة اخرى وجمع المكلف بينهما بسوء اختياره

بان اوجد عملا في ضمن فرد هو مصداق لماهيتين لا يكون الجمع بينهما من جانب الامر فيكون مرتكبا للقبيح

واما اذا تعلق الامر والنهي بواحد شخصي فهم ايضا معترفون بعدم جواز الاجتماع لكون مثل ذلك

التكليف قبيحا ضرورة ان الجمع قد جاء من قبل الامر ولا مساغ للالتزام بذلك من اهل الامر بجواز التكليف

بالمحال ومن هنا يلتزمون بعدم جواز الاجتماع فيما لو صرح الامر بوجوب الافراد على سبيل التخيير ايضا

وح نقول ان ما نحن فيه من قبيل الثاني دون الاول بيان ذلك ان وجوب المقدمة الحاصل من ايجاب

ذي المقدمة انما يتعلق بخصوص كل مقدمة وذلك لانه انما يحصل في كل مقدمة من الخطاب المتعلق بذيها

فاذا قال الشارع حج مثلا فمن هذا الخطاب الخاص يحصل وجوب مقدمة الحج من طي المسافة مثلا

وكذا لو قال اجب عليك الجهاد مثلا يحصل منه وجوب مقدمة مثل تحصيل السلاح مثلا و[illegible] لكون ما

بادراك العقل وفهمه ان الشارع قصد من الخطاب بالحج ايجاب مقدمته وهكذا كما هو مقتضى

القول بوجوب المقدمة شرعا واما بارشاده الى انه يجب على المكلف طي المسافة للوصول الى الحج لما يجب

لتوقف الاطاعة عليه وقد احال الشارع طريق الاطاعة الى العقل فيكون لسان الامر والا فليس هناك حكم

عقلي مستقل والخطاب كلي بايجاب المقدمة من جانب الشارع ولا فهم من الخطاب بالحج وجوب مقدمة بعنوان

كلي وعلى هذا فتصير كل مقدمة لشيء مأمورا بها على سبيل الخصوص من جانب الشارع فاذا فرضنا كونها محرمة

منهيا عنها لزم ما ذكرناه من اجتماع الامر والنهي في شيء واحد شخصي من جانب الامر وذلك مما لا

يلتزم به احد حتى من يقول بجواز اجتماع الامر والنهي فان قلت كيف انكرت وجود ايجاب المقدمة

على وجه كلي والحال ان العقل لا يتيسر له ادراك وجوب طي المسافة من الخطاب بالحج ولا ادراك تحصيل

السلاح من الامر بالجهاد الا بعنوان كلي لانه بعد ما انتهى اليه خطاب الشارع بالحج مثلا يحصل له

بالوجدان ان طي المسافة مقدمة ولا يجد ذلك من حكم كلي يعلمه ويقول ان كل مقدمة لواجب

واجبة حتى يستنتج ان طي المسافة واجبة ولولا الحكم الكلي لم يتيسر له الحكم بوجوب طي المسافة قلت

نعم ولكن ذلك لا ينافي كون الحكم بوجوب المقدمة متعلقا بالخصوصيات فهو مثل حكم العقل بوجوب الطاعة لامر

بالامر

باقامة الصلوة مع حكمه بوجوب اطاعة المولى على وجه كلي ومثل امر الشارع بحج خاص مع من

تعلق الجهاد فان الامر بالخاص ليخرج عما هو عليه من الخصوصية بواسطة الامر بالكلي الشامل له وغيره

فتدبر هذا هو الكلام في الوجوه التي ذكروها في دفع شبهة الكعبي والتحقيق في دفعها هو منع كون فعل

احد الضدين مقدمة لترك الاخر كما اسلفنا لك تفصيل القول فيه ومحصل ذلك الكلام فيما نحن فيه انما

هو في الافعال الاختيارية ولا ريب في ان فعل احد الضدين الاختياريين مسبوق بارادته الموقوفة عليها

وهي مسبوقة بالصارف عن فعل الضد الاخر [illegible]

وقد عرفت سابقا ان ترك الفعل انما يستند الى ما هو الاسبق في الانتفاء من المقدمات كما ان وجوده يستند

الى الجزء الاخير من العلة التامة فكون ترك الضد مستندا الى انتفاء [illegible] فعل الضد الاخر [illegible]

بمرتبة فكون ترك احدهما متقدما على فعل الاخر بمرتبتين فلا يمكن كون الفعل المتأخر بمرتبتين مقدمة

للترك المتقدم عليه بها فيصير الحاصل في دفع الشبهة ان ترك الحرام انما يتوقف على الصارف [illegible]

الاستناد الوجودية التي هي الافعال المباحة فلا تصير مقدمة حتى تجب بوجوبه [illegible] المباح

راسا وهذا البيان الذي ذكرناه يشمل الافعال الوجودية المضادة للحرام [illegible] على الصارف

ليس في عرضها فيتوقف لذلك [illegible] الى التخيير [illegible]

الافعال المباحة كما صدر عن الفاضل [illegible] وتوضيح ذلك ان [illegible] انتفاء ذي المقدمة [illegible]

في كيفية التوقف على المقدمة لانه اذا كان للشيء مقدمات مستقلة متعددة [illegible] بمعنى ان

كلا منها صالح للمقدمية [illegible] بحسب الزمان يمكن للمكلف [illegible] كل منها الى [illegible]

[illegible] انما هو للمتأخر منها بحسب الزمان لعدم توقف [illegible] ذي المقدمة على غيره وما عدا

الاول والمتوسط [illegible] ذي المقدمة كان [illegible] من جهة حصول [illegible]

فلا يكون المتأخر من قبيل افراد الواجب المخير لعدم كون غيره في عرضه ولو قلنا بان المقدمات المستقلة

المتعددة المتفاوتة بحسب المكان كالعوامل التي [illegible] في زمان واحد [illegible] متعددة يجري فيها التخيير

وذلك بخلاف جانب العدم فان ما هو الاسبق في الانتفاء [illegible] لانتفاء ذي المقدمة [illegible]

انتفاؤه وان لم يكن وجود [illegible] لوجوده [illegible] المفروض وما ذكرناه في مقام التوضيح [illegible]

~~[illegible]~~ وهو عندي لا يخلو عن تشويش فان ما ذكره من [illegible] المقدمات المستقلة في

جانب الوجود ان كان صحيحا الا ان ما ذكره في جانب الانتفاء غير سديد بالضرورة انا نجد انه لو وجبت

نوافل متعددة [illegible] الحج ولم نخرج مع [illegible] على الترك [illegible] ان يخرج مع المتأخرة ولو بقي

[illegible] المتأخرة [illegible] الى ترك الخروج مع اول [illegible] ما ذكره في

المقدمة المركبة من اجزاء كالعلة التامة [illegible] انتفاء اول جزء هو الذي [illegible]

انتفاء ذي المقدمة لكون ذلك علة تامة [illegible] اذ كان احد اجزائها سابقا على بعض

مستندا

كارادة المامور به وترك ضده وكيف كان فلا يخفى فساده بعد ما سلم فيه كون انتفاء ذي المقدمة
الزنا هو اسبق في الانتفاء فانه اذا انتفت ارادة الاتيان بالمامور به لم يكن الاتيان به مقدورا
فان تمام سببه كان مستندا الى انتفاء الارادة فيخرج الفعل عن كونه مقدمة لعدم توقف ترك
الضد عليه واما توقف ترك الزنا ممن خلى بامراة اجنبية لا يطيق الكف عنها الا بالخروج عن منزلها
مثلا على الخروج فقد عرفت الجواب عنه بان ترك الزنا ليس موقوفا على الخروج بل على الصارف
كيف لا ولو لم يتحقق الصارف لم يتمكن من الخروج فالترك مستند الى الصارف لانه لو تحقق الخروج بلا صارف
لهو ما الى الزنا ولا اشكال في استناد تركه الى الصارف ولو كان مضطرا الى الترك فان ذلك الاضطرار
لما كان من الصارف الخارجي كان مستندا الى الاختيار ايضا بواسطة الخروج المسبب عن الصارف على
وجه الاختيار في اول الامر وعلى كل حال يكون ما يستند اليه الترك هو الصارف ويخرج الفعل عن كونه
موقوفا عليه لما عرفت من استناد الانتفاء الى اسبق المقدمات المنتفية فتحصل من جميع ذلك ان الفعل لا يتوقف
عليه الترك في شيء من الموارد وقد التزم بعض الفضلاء بتوقف ترك احد الضدين على فعل الاخر في
بعض المقامات وجعل قول الفقهاء بوجوب النكاح على من يخاف الوقوع في المحرم ناظرا الى ذلك
قال ره فان قلت لا ريب في ان وجود كل فعل من الافعال مانع من حصول الاخر كما هو شان التضاد فيكون
سببا لعدمه كما هو قضية المانعية فاذا حرم الفعل وجب تركه فيجب سببه الذي هو فعل المانع
من باب المقدمة غاية الامر ان الاستناد فيه اكثري على التحرير قلت وجوب الترك انما يقتضي
وجوب ما يستند اليه استنادا فعليا لا ما يستند اليه استنادا شانيا لما عرفت من تحقيقنا السابق
من ان مطلوبية المقدمة للغير انما تقتضي مطلوبيتها لاجل تعذر حصول الغير بدونها [illegible] استناده اليها لا
مطلقا وظاهر ان ترك الحرام انما يستند بالفعل الى وجود الصارف دون فعل الضد لسبقه عليه كيف لا
وهو من شرائط حصوله فلا يقتضي الا وجوب الصارف ولا كلام فيه نعم لو فرض انه توقف على غير الصارف
احيانا بحيث لا يتمكن من ترك الحرام الا بالتشاغل بفعل الغير الحكم بوجوبه كما في الساقط الخالي
لنفس محرمة اذا كان بحيث لا يمكنه التخلص من الوقوع عليها الا بالتشبث بحبل ونحوه ولا يلزم
الدور لتغاير المتوقف من الفعل والترك المتوقف عليه منهما وكذا لو تمكن منه بدونه لكن كان
الصارف ضعيفا بحيث يعلم او يخاف او توهم في المحرم اختيارا بدونه لقوة ما يجده في نفسه من
الامر الداعي اليه فيجب تقوية الصارف بالمجاهدة او تضعيف الداعي بما يوجبه من الافعال بحيث
يقاوم الصارف الضعيف فيكون الفعل مقدمة للترك فيجب على وجه التخيير والى هذا ينظر قول
الفقهاء بوجوب النكاح على من يخاف الوقوع في المحرم ويتفرع على هذا لو تعذر في حقه الفعل تعين
عليه الاخر من تقوية الصارف بالمجاهدة ولا عذر له في فعل المحرم مع التمكن منه انتهى كلامه زيد قدره
واورد عليه بعض الاساتيد [illegible] بوجهين الاول ان ترك الفعل في المفروض ايضا مستند الى

الصارف

الصارف عنه دون فعل الضد الذي هو التشبث بحبل ونحوه والا لم يتحقق منه التشبث واذا تحقق منه
ذلك كان اسبق مقدمة لانتفاء القتل هو انتفاء ارادته المعبر عنه بالصارف وقد قلنا ان انتفاء
ذي المقدمة يستند الى اسبق مقدماته
من المقدمات الثاني ان كون قول الفقهاء ناظرا الى ايجاب الفعل لكونه مقدمة لترك الحرام غير واضح بل الظاهر
ان ذلك من وجهين الاول ان احكام الشرع لما كانت ناشئة عن المصالح والمفاسد وكان ترك النكاح
غالبا ما يؤدي الى الوقوع في الحرام صار من مقتضى الحكمة الالهية ان يوجب النكاح على عباده لتلك
المصلحة التي هي صونهم عن تقوية المقتضي النفساني الموجب للوقوع في الحرام ومن المعلوم ان ذلك ليس لاجل كون
ذلك من باب اللطف الواجب عليه تعالى ولا مدخل في ذلك لكون النكاح مقدمة لترك الحرام عادة وكون
مقدمة الواجب واجبة ونظير ذلك ما ذكره بعضهم من ان نفي العسر والحرج في الشريعة انما يكون حكما
عقليا لان تكليف بما فيه عسر عقلا بل هو شرعي الا انه يكون مما يحكم به العقل وذلك اذا كان التكليف
العسري مؤديا الى مخالفة المكلفين له غالبا فيجب عليه تعالى بحكم العقل من باب اللطف رفعه عنهم فحكم
الفقهاء بوجوب النكاح يمكن ان يكون لما ذكرنا ولا يمكن الاستكشاف به عن كونهم ملتزمين بوجوب
النكاح من باب كون ترك الزنا موقوفا عليه حتى يصير من باب الالتزام بكون فعل احد الضدين مقدمة
لفعل الاخر وهذا المورد الثاني ان مناط الواجبات والمحرمات انما هو التحقيق والتقبيح الصادر عن
العقلاء ومن البين ان العقلاء يذمون تارك النكاح اذا كان يخاف عليه من الوقوع في المحرم ويعدونه مستحقا
للوجوب من دون التفات الى كون النكاح مقدمة للتخلص عن الحرام ولا الى كون الوجوب مشروطا بذلك
وعندي ان شيئا من الوجهين اللذين اوردهما المجيب على الفاضل المعاصر ليس مما يجدي الايراد به اما الاول
فلان خروج الفعل عن المقدمية مع وجوده انما هو اذا كان الصارف بنفسه كافيا في انتفاء الفعل فيجعل
مقدمة لانتفائه كما في الافعال الغير الخارجة عن حيز القدرة مثل الزنا ونحوه فان مجرد عدم ارادة الزنا
كاف في عدم وجوده سواء باشر شيئا من الافعال المضادة له ام لا وفيما ذكره صاحب الفصول من الفرض
مجرد وجود الصارف عن الفعل لا يكفي في تحقق انتفائه وذلك لان الساقط عن شاهق فرضا سد
الى قتل من يحاذيه في الارض لا ريب في انه لا يكفي في تحقق ترك قتله مجرد الصارف لان الجسم الثقيل
لابد له من الهبوط قهرا فيتحقق منه القتل مع وجود الصارف عنه فلا يكون مما يستند انتفاء القتل
اليه فقط بل الى غيره ايضا مع وجوده فيكون ذلك الغير ايضا مقدمة لتوقف ما يتوقف على الصارف
عليه ايضا فيكون مقدمة وهو ما قصده صاحب الفصول وبهذا البيان يعرف وجه كون الفعل مقدمة
للترك في صورة ضعف الصارف واما الثاني فهو ان ما ذكره في منع كون قول الفقهاء ناظرا الى ما ذكره
صاحب الفصول فلان التامل في عبارتهم يعطي انهم انما حكموا بذلك من جهة كون فعل النكاح
مقدمة لترك الزنا المحرم عند العلامة وقد يجب اذا خشي الوقوع في الزنا سواء الرجل والمراة

ما ذكره

انتهى فان تعلق الوجوب على خوف الوقوع في الزنا يدل على ان وجوب التخلص من الزنا مخصوص بما اذا خاف
المحقق الثاني في شرحه حيث قال ولا يخفى ان النكاح قد يجب اذا خشي المكلف الوقوع في الزنا بدونه ولو
امكن التسري فهو احد الواجبين على التخيير وقد يحرم اذا افضى الى الاخلال بواجب كالحج انتهى فان جعل
التسري احد الواجبين دليل على ان الوجوب انما هو من باب كونه مقدمة للتخلص من الزنا لانه كما يحصل
به يحصل بالتسري كما ان حكمه بالحرمة اذا افضى الى الاخلال بالواجب انما هو من باب المقدمة فجعله قرينا
لذلك يدل على ان ذلك ايضا من باب المقدمة ومثل ما في كشف اللثام في شرح العبارة المذكورة حيث قال
وذلك بمعنى خشية الوقوع في الزنا اذا قدر على النكاح ولم يقدر على التسري ولا خشي من التزويج
محذورا اقوى مما يلزم من تركه او ساوى بالزنا انتهى مضافا الى انا نقول ان ما ذكره [illegible] لا ينافي منه
سوى الوجوب من باب المقدمة لان كون متعلق الوجوب هو التخلص من الزنا لا يستلزم الا المقدمية وذلك
لانه لما كان الغالب هو الوقوع في الزنا عند ترك النكاح فلو كان الشارع قد اوجب على جميع الناس كان
التخلص من الزنا حكمة للحكم كما في استحباب غسل الجمعة لرفع ارياح الاباط واما اذا وجب على من يخاف
الوقوع في الزنا كان ذلك مضافا في دوران الامر مداره وان المقصود به انما هو التخلص عن الحرام وانه
مقدمة له ويرجع انا نقول ان كلام العلامة الطباطبائي صريح بما قلنا فقد نقل عنه في المصابيح انه قال
ان الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب على كل احد وعلى من تاقت نفسه واما الوجوب الكفائي اي وجوب النوع من الشرع
فيجب القطع بثبوته حتى لو فرض ترك كل اهل العصر او مصر عن النكاح وجب على الحاكم اجبارهم عليه
لئلا ينقطع النسل ويتعطل النوع والظاهر انه لا خلاف فيه ولا في الوجوب العيني اذا افضى تركه الى الوقوع
في المحرم لان سبب الحرام حرام وتحريم ترك التزويج يستلزم وجوب التزويج والحكم بنفي الوجوب نفي الايجاب
الكلي لا السلب الكلي والمراد نفي الوجوب بمجرد توق النفس فلا ينافي ثبوته للانضمام الى المحرم وفي الجواهر
بعد نقله ما في النظر وفيه ان كان منع الوجوب مطلقا في حق من يحتمل اهل مصر ونحوه للاصل واطلاق الادلة واقضى ما
يمكن تسليمه وجوبا بحصول الشاذ في نوع الانسان بتركه كما انه يمكن منع الوجوب العيني فيما ذكره مع
افضاء ترك التزويج الى المحرم على وجه العلية لوجود الاختيار وبناه على ذكره مصر ولعل الخلاف
الاسماء الحكم بالاستحباب لمن تاقت نفسه انتهى ولعلك ان تنبهت كلما انتهينا وجدت ما هو دل على ما ذكرناه
واما الثالث وهو ما ذكره من كون حكم الشرع منوطا بالحسن والقبح الصادرين عن العقلاء فلما
يرد عليه اولا ان تقبيح تارك النكاح اذا كان يخاف عليه من الوقوع في المحرم انما هو بعد حكم الشرع
بحرمة الزنا ووجوب النكاح فلا يصلح للصيرورة مناطا لحكم الشرع وثانيا ان تقبيح تارك النكاح اذا
كان يخاف عليه من الوقوع في الحرام ينادي بكون ذلك من باب المقدمة ودعوى عدم الالتفات الى كون
النكاح مقدمة للتخلص عن الحرام والا لكون الوجوب منوطا به غير مسموعة لان ذلك غير معقول واما
الوجه الثاني مما ذكره سندا للمذهب الكعبي من كون فعل المباح يستلزم ترك الحرام وان اختلاف المتلازمين

الثالث

في الحكم

في الحكم مما لا مساغ له فقد يجاب عنه بمنع عدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم ~~مما لا مساغ له فقد~~
~~يجاب عنه بمنع عدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم~~ وتوضيح المقام يحتاج الى بسط في الكلام فنقول
المراد بالمتلازمين هنا ما هو اعم مما كانا من قبيل المتقارنين اتفاقا ومما كان بينهما مناسبة بان يكون
احدهما علة للاخر او يكونا معلولين لثالث واذ قد عرفت ذلك فنقول اختلفوا في المسئلة على اقوال
احدها القول بعدم جواز اختلافهما في الحكم مطلقا وهو الذي يلزم الكعبي من حيث تمسكه في اثبات وجوب
فعل احد الضدين بوجوب ترك الاخر مع كونهما من قبيل المتقارنين في الوجود وبكون الفعل معلولا
عن الارادة وكون الترك معلولا عن الصارف الذي هو عدم الارادة المزبورة بل هو لازم كل من تمسك في اثبات
كون الامر بالشيء مقتضيا للنهي عن ضده بقاعدة عدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم قال في المعالم انا
يبين مرجع لهذا القول لكون الامر بالشيء مقتضيا للنهي عن ضده بمعنى الخطاب ان فعل الضد الخاص مستلزم لترك
المامور به وهو محرم قطعا فيحرم الضد ايضا لان مستلزم المحرم محرم انتهى ثانيها القول بجواز اختلافهما
في الحكم مطلقا وهو الذي يظهر من كلام الفاضل القمي في جواب الحجة المذكورة ثالثها التفصيل بين
ما لو كان هناك علاقة كالعلة والمعلول ومعلولي علة فلا يجوز اختلافهما في الحكم وبين ما لو لم يكن
هناك علاقة كالمتقارنين اتفاقا فيجوز وهو الذي يظهر من صاحب المعالم ره في جواب الحجة المذكورة
ايضا رابعها التفصيل المحكي عن شريف العلماء وهو انه ان امكن الامتثال مع اختلاف المتلازمين
فلم يلزم تكليف بما لا يطاق جاز الاختلاف لكن هذا ان لم يكن بسوء اختيار المكلف والا جاز مطلقا وتفصيل
ذلك ما ذكره في الضوابط حيث قال العمدة ذكر تفصيل صاحب المعالم ره اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق
هو التفصيل لا بالنحو المذكور فان ما ذكر تفصيل بين اقسام المتلازمين دون الاحكام وتفصيلنا عكس
ذلك بيانه انه يحصل من ضرب كل من الاحكام الخمسة في الاربعة الاخر عشرون فاسقط المكررات وخذ
البواقي وهي عشرة فهي ستة منها يجوز اختلاف المتلازمين في الحكم وهي ان يكون احد المتلازمين واجبا
والاخر مستحبا او مباحا او يكون احدهما مستحبا والاخر مباحا او يكون احدهما مباحا والاخر حراما او
مكروها او يكون احدهما محرما والاخر مكروها ولا يجوز الاختلاف في الاربعة الباقية وهي ان يكون احدهما
واجبا والاخر مكروها او محرما او يكون احدهما مستحبا والاخر مكروها او محرما والمعيار في جواز الاختلاف
في الحكم هو امكان الامتثال بهما وعدمه ففي الستة الاول لما كان الامتثال بالحكمين المختلفين ممكنا حكمنا
بالجواز وفي الاربعة الباقية لما لم يمكن الامتثال بالحكمين معا حكمنا بعدم الجواز ~~اذ لم يمكن الامتثال~~
ثم اعلم انه انما حكمنا بعدم الجواز اذا لم يمكن الامتثال بالحكمين بما اعم من صورة كون الامتناع ذاتيا او عرضيا
ناشيا عن عدم قدرة المكلف كما لو راى النجاسة في المسجد وقت الظهر ولم يتمكن من الصلوة والازالة
الى ان ضاق وقت الصلوة فلا يمكنه الامتثال بهما لكن هذا الامتناع عرضي ناش عن ضيق الوقت
فحكمنا بعدم جواز الحكم بوجوب الصلوة وحرمة ترك الازالة ثم اعلم ان ما قلناه من عدم الجواز في الاربعة

في التعبير بخمسة عشر مسامحة اذ الستة اذ بقي الرابع عشر
الاحسن ... الاخر والوجوب والندب
من الاحكام الاربعة وفي امكان الامتثال
الكراهة والوجوب والاربعة الاخر
الحرمة مع الاباحة مع الاربعة كان
عند اجتماع ... من ذلك بالاولوية
انه لا يعني عن ... بها وعملها في الباقين
مثلا لان الاباحة ... وفي الضمنين انه غير
فلا يحقق من جهتها مانع والفرض
انه ... الحكم الالتزامي في الامتثال
الالتزامي ...
منه دام ظله العالي

وخصصنا الجواز بالشق الاول انما هو اذا لم يكن الامتناع والتلازم ناشئا عن قدرة المكلف واختياره فيمتنع
عليه الامتناع بالاختيار فارجع عنكم بجواز اختلاف المتلازمين في الحكم في كل الصور حتى الاربعة فلو ترك
الزنا بتمهيد شرب الخمر جوزنا كون ترك الزنا وشرب الخمر واجبا وكذا سائر الاربعة محاصل التفصيل انتهى
حجة القول الاول ان المتلازمين بمنزلة الشيء الواحد الشخصي فكما لا يمكن اجتماع حكمين من الاحكام الخمسة
في واحد شخصي لتضادها كذلك لا يمكن اجتماعها في المتلازمين بان يفرد كل منهما بحكم مضاد لحكم الاخر حجة القول
الثاني ان المتلازمين موضوعان متغايران في الخارج فيجوز كون كل واحد منهما معروضا لحكم مغاير لحكم
الاخر من مناطح القول بعدم وجوب مقدمة الواجب وان كانت علة له وهذه الحجة هي التي تعطيها
الفاضل التمهيدية في هذا المقام حجة القول الثالث ما ذكره في المعالم من ان العقل يستبعد تحريم المعلول
من دون تحريم علته وكذلك تحريم احد المعلولين لثالث منه دون تحريم الاخر فان انتفاء التحريم في احد المعلولين
يستلزم انتفاءه في العلة فيختص المعلول الاخر الذي هو المحرم بالتحريم من دون علته واما اذا انتفت العلة بينهما
او الاشتراك في العلة فلا وجه لاقتضاء تحريم اللازم تحريم الملزوم اذ لا ينكر العقل تحريم احد المتلازمين
اتفاقا مع عدم تحريم الاخر حجة القول الرابع ان المتلازمين موضوعان متغايران كما عرفت فلا مانع من جهة
العقل من كونهما موضوعين لحكمين مختلفين ما لم يؤد الى التكليف بالمحال كما في الصور الست المذكورة لما عرفت
من امكان الامتثال واما اذا ادى اليه كما في الاربع الباقية فقد جاء المانع بحكم العقل ولكن هذا
انما هو اذا لم يكن ناشئا من سوء اختيار المكلف والا فالعقل لا يمنع من التكليف بالممتنع ح هذا ويرد على
حجة القول الاول ما ذكر وعلى حجة القول الثاني ان المتلازمين وان كانا موضوعين متغايرين
الا ان صحة كونهما موضوعين لحكمين مختلفين انما تتم في الصور التي لا يلزم فيها التكليف بالمحال كما عرفت في
حجة القول الرابع وعلى حجة القول الثالث انه لا يجري الاستبعاد الاصلح دليلا في اثبات الاحكام مطلقا سيما
مع كون المورد مما يحتمل السر العقل كما لا يخفى على خبير وعلى حجة القول الرابع ان التفصيل المذكور وان كان
متجها في الجملة الا ان تجويز التكليف بالمحال اذا كان منشأه سوء اختيار المكلف لا وجه له لان المسئلة
عقلية والظاهر ان العقل لا يفرق في قبح التكليف بالمحال بين ما كان منشأه سوء اختيار المكلف وبين غيره
فينبغي [illegible] كما يحكم العقل بقبح الامر باحد المتلازمين والنهي عن الاخر بالخصوص كذلك يحكم بقبح [illegible] المكلف
والخطاب بايجاب احد المتلازمين وتحريم الاخر فيما اذا اتى المكلف بالواجب في ضمن الحرام لسوء اختياره
مثل ترك الزنا في ضمن شرب الخمر وذلك لان القبح انما نشأ من عدم امكان الامتثال وهو باق على حاله فيجعل
[illegible] من توجيه الخطاب الى غير القادر مطلقا [illegible] لو جاز الاختلاف لزم ترخيص الشارع في الحرام وهو قبيح
كما لو اوجب احد المتلازمين وحرم الاخر فان طلب فعل شيء مع العلم بعدم امكان تفكيكه عن الحرام رخصة منه
في ارتكاب الحرام ايضا لان المفروض ان الاتيان بالواجب يستلزم الاتيان بالحرام فالحق هو التفصيل بين
امكان الامتثال وعدمه مطلقا سواء استند الى سوء اختيار المكلف ام لا وسواء وجد بين المتلازمين علاقة

ام لا

قوله ثم ان حكم التعادل اه لما فرغ من حكم التعادل في ادلة الاحكام
وان مقتضى الاصل فيه التوقف من جهة كون الحجية من باب
الطريقية الا ان الاخبار دلت بدلالة اخبار التخيير خرج عن هذا
الاصل ولذا نحكم فيه بالتخيير لا التوقف فيكون غيره باقيا تحت حكم
الاصل من التوقف اراد ان يبين حكم التعادل في تعارض الامارات
القائمة على الموضوعات المستنبطة او الخارجية لان التعارض كما
يقع بين الادلة كذلك يقع بين هذه وحيث لم يتم دليل مخرج لها
عن الاصل المذكور فيكون الحكم فيها هو التوقف ايضا

بين [illegible] وما ذكرنا [illegible] العلم بالاباحة [illegible] المباح مع [illegible]
الواجب والمندوب والحرام والمكروه واما الثاني فحاصل الكلام فيه انه لا بد من حمله على شيء من صور
دون الاربع وان تردد الامر في بعض الاحيان بين صورتين او صور من جملة تلك الصور فاذا علم كون احد
المتلازمين مباحا صح اتصاف الاخر باحد الاحكام الاربعة الاخر واذا علم كونه واجبا صح اتصاف الاخر بالوجوب
او الاباحة واذا علم كونه حراما صح اتصاف الاخر بالكراهة او الاباحة هذا كله اذا علم اجمالا انهما مختلفان
في الحكم واما الامر في صورة العلم بكون احد المتلازمين مباحا مرددا بين كون الاخر متصفا بالوجوب
والندب والاباحة والحرمة والكراهة واذا علم كونه واجبا تردد حكم الاخر بين الوجوب والاستحباب والاباحة
واذا علم كونه حراما تردد حكم الاخر بين كونه حراما او مكروها او مباحا ثم [illegible] الاخر بين الوجوه
المذكورة بمقتضى قاعدة عدم جواز التكليف بما لا يطاق لا بد في مقام العمل من الرجوع الى الاصل العملي
لان تلك القاعدة انما يثبت منها البناء على كون التكليف واردا على شيء من الوجوه المذكورة ولا يثبت
منها البناء على كون التكليف واردا على شيء من الوجوه المذكورة ولا يثبت منها تعيين واحد منها
هذا ويترتب على ما ذكرناه من الخلاف في امر اختلاف المتلازمين في الحكم ثمرات منها كون الامر
بالشيء مقتضيا للنهي عن ضده فان فعل المامور به لا ينفك عن ترك ضده فان قلنا بعدم جواز
اختلاف المتلازمين في الحكم لزم الحكم بوجوب ترك ضد الواجب فيحرم فعله وهذا استدل البعض

ام لا بل كان التلازم من باب الاتفاق فيقال بجواز الاختلاف في الاول دون الثاني فيجوز في الصور الست التي عرفتها دون الصور الاربع الاخر التي تقدم ذكرها ايضا ثم ان ثبت اختلافهما في الحكم على طبق شيء من الصور الست فلا اشكال وان لم يثبت كون احد المتلازمين معروضا لشيء من الاحكام الخمسة مع عدم العلم بحكم الاخر تفصيلا فنقول تفصيل الحال ان ما علم حكمه اما ان يكون هو المعلول ويكون غيره من العلة واحد المتشاركين في العلة او المتقارنين اتفاقا اما الاول فيحصل القول فيه ان حكمه اما ان يكون شيئا من الاقتضائية التي هي الوجوب والندب والحرمة والكراهة او يكون غيرهما وهي الاباحة اما على الاول فلا بد من الحكم على العلة بما ثبت الحكم به على المعلول بناء على القول بتبعية المقدمة لذيها في الحكم ضرورة كون العلة مقدمة فيحكم على علة الحرام بالوجوب وعلى علة المندوب بالندب وعلى علة الحرام بالحرمة وعلى علة المكروه بالكراهة واما على الثاني فلا يحكم على العلة بما ثبت الحكم به على المعلول من الاباحة لانها من جهة تساوي طرفيها لا اقتضاء فيها لشيء من طرفي الفعل والترك حتى يقتضي فعل المقدمة او تركها بتلك الواسطة وليست كغيرها من سائر الاحكام بحيث تمنع من تعلق الوجوب او الحرمة مثلا بعلته من جهة عدم امكان الامتثال لو لا ذلك لو فرض كون فعل مقدمة لواجب ومباح فلا تعارض من جهة كونه مقدمة للمباح بجهة كونه مقدمة للواجب فلو حكم العقل بالاباحة مقدمة المباح لتعارض جهة اباحتها وجهة وجوبها ان يحكم بوجوبها ان كان وجوب معارضة بين الجهتين وما ذكرنا هو السر في عدم تعرض احد من القوم للحكم بالاباحة مقدمة المباح مع تعرضهم لعلة الواجب المندوب الحرام والمكروه واما الثاني فحاصل الكلام فيه انه لا بد من جعله على شيء من الصور الست دون الاربع وان تردد الامر في بعض الاحيان بين صورتين او صور من جملة تلك الصور فاذا علم كون احد المتلازمين مباحا صح اتصاف الاخر باحد الاحكام الاربعة الاخر واذا علم كونه واجبا صح اتصاف الاخر بالكراهة او الاباحة واذا علم كونه حراما صح اتصاف الاخر بالكراهة او الاباحة هذا كله اذا علم اجمالا انهما مختلفان في الحكم واما الامر في صورة العلم بكون احد المتلازمين مباحا مرددا بين كون الاخر متصفا بالوجوب والندب والاباحة والحرمة والكراهة واذا علم كونه واجبا تردد حكم الاخر بين الوجوب والاستحباب والاباحة واذا علم كونه حراما تردد حكم الاخر بين كونه حراما او مكروها او مباحا ثم تعيين واحد من الامر الاخر من الوجوه المذكورة بمقتضى قاعدة عدم جواز التكليف بما لا يطاق لا بد وفي مقام العمل من الرجوع الى الاصول العملية لان تلك القاعدة انما يتاتى منها البناء على كون التكليف واردا على شيء من الوجوه المذكورة والايتاتي منها البناء على كون التكليف واردا على شيء من الوجوه المذكورة ولا يتاتى منها تعيين واحد منها هذا ويترتب على ما ذكرناه من الخلاف في امر اختلاف المتلازمين في الحكم ثمرات منها كون الامر بالشيء مقتضيا للنهي عن ضده فان فعل المامور به لا ينفك عن ترك ضده فان قلنا بعدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم لزم الحكم بوجوب ترك ضد الواجب فيحرم فعله وهذا استدل البعض

وخصصنا الجواز بالشق الاول [illegible]
على الاشتغال بالاختيار فارج [illegible]
الزنا فيمن شرب الخمر مجوزا كون [illegible]
حجة القول الاول ان المتلازمين [illegible]
في واحد يختص تضادها كذلك [illegible]
الثاني ان المتلازمين موضوعان [illegible]
الاخر ومن هنا صح القول بعدم وجه [illegible]
الفاضل القمي في هذا المقام [illegible]
من دون تحريم علته وكذلك تحريم [illegible]
يستلزم اشتغاله في العلة فيخص العلو [illegible]
او الاشتراك في العلة فلا وجه لا [illegible]
اتفاقا مع عدم تحريم الاخر حجة القول [illegible]
العقل من كونهما موضوعين لحكمين [illegible]
من امكان الامتثال واما اذا [illegible]
انما هو اذا لم يكن ناشئا من سوء اختيار [illegible]
حجة القول الاول ما ذكر وحجة القول [illegible]
الا ان حجة كونهما موضوعين لحكمين مختلفين [illegible]
حجة القول الرابع وعلى حجة القول الثالث [illegible]
مع كون المورد مما يهتدي اليه العقل [illegible] وفي حجة القول الرابع ان التفصيل المذكور وان كان
متجها في الجملة الا ان تجويز التكليف بالمحال اذا كان منشاؤه سوء اختيار المكلف لا وجه له لان المسالة
عقلية ومن الظاهر ان العقل لا يفرق في قبح التكليف بالمحال بين ما كان منشاؤه سوء اختيار المكلف وبين غيره
فيما نحن فيه كما يحكم العقل بقبح الامر باحد المتلازمين والنهي عن الاخر بالخصوص كذلك يحكم بقبح بقاء التكليف
والخطاب بايجاب احد المتلازمين وتحريم الاخر فيما اذا الجا المكلف بالواجب في ضمن الحرام بسوء اختياره
مثل ترك الزنا في ضمن شرب الخمر وذلك لان القبح انما نشأ من عدم امكان الامتثال وهو باق على حاله والعقل
يمنع من توجيه الخطاب الى غير القادر مطلقا اذ لو جاز الاختلاف لزم ترخيص الشارع في الحرام وهو قبيح
كما لو اوجب احد المتلازمين وحرم الاخر فان طلب فعلهما مع العلم بعدم امكان تفكيكه عن الحرام رخصة منه
في ارتكاب الحرام ايضا لان المفروض ان الاتيان بالواجب يستلزم الاتيان بالحرام فالحق هو التفصيل بين
امكان الامتثال وعدمه مطلقا سواء استند الى سوء اختيار المكلف ام لا وسواء وجد بين المتلازمين علاقة

ام ا

المثبتين لقاعدة عدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم وان قلنا بجواز اختلافهما في الحكم لم يلزم الحكم
بوجوب ترك الضد وحرمة فعله واما على مذهب صاحب المعالم من التفصيل بين ما كان احدهما علة
والآخر معلولا وما لو كانا مشتركين في العلة وبين المتقارنين لا بطريق فالحكم هنا على حد القول
بالجواز مطلقا لكون هذا المورد من قبيل المتقارنين لا التلازم وهو ما كان احدهما لا عن علة لكن
ضرورة ان فعل المأمور به مستند الى الارادة وترك ضده مستند الى الصارف فيكونان معلولين لعلتين
فصارا من قبيل المتقارنين فيجوز اختلافهما في الحكم الا ان من وجوب الفعل وجوب ترك ضده
ومنها مسألة اجتماع الامر والنهي فيلزم من يقول بعدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم ان
يقول بعدم جواز اجتماع الامر والنهي وتوضيح المقال انهم اختلفوا في حال الفرد بالنسبة الى الطبيعي
فقيل هو عين الطبيعي وقيل هو علة لها ولهذا عبر بعضهم الفرد
بالنسبة الى الطبيعي من المقدمة السببية وقيل هما معلولان لثالث فعلى القول الاول اشكال في عدم
جواز اجتماع الامر والنهي لتعلقهما على ذلك التقدير بواحد شخصي متحد الجهة من جانب الامر ليجوز اجتماع
الامر والنهي على ذلك القول خارج عن المتنازع وهو حال المتلازمين في الوجود وعلى القولين الاخيرين
يلزم القائل بعدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم ان يقول بعدم جواز اجتماع الامر والنهي ايضا
لكون الفرد والطبيعي على ذينك القولين من قبيل المتلازمين فاذا امر الشارع بطبيعة الصلوة
لزم ان يأمر بالافراد ايضا على القول بعدم جواز اختلاف المتلازمين ومن جملتها الصلوة في
الدار المغصوبة مثلا واذا نهى عن طبيعة الغصب لزم على ذلك القول ان ينهى عن الافراد ايضا ومن
جملتها الصلوة في الدار المغصوبة فيلزم ان يكون الفرد مأمورا به من جهة ومنهيا عنه من جهة وهو واضح الفساد
حتى عند المجوزين لاجتماع الامر والنهي لان المجوز لاجتماعهما انما هو تعدد الجهة انما يجدي في صورة عدم تعلق
الامر والنهي بالفرد واما مع تعلقهما به فلا يجري له والحدود وهذا ذهب بعض المحققين بكون متعلق الاحكام
هي الافراد الى القول بعدم جواز اجتماع الامر والنهي ولا يلزم من يقول بجواز اختلاف المتلازمين في
الحكم ان اختار القول بكون الفرد علة للطبيعي او كون الفرد والطبيعي معلولين لثالث ان يقول بالمنع
جواز اجتماع الامر والنهي ولعل على مذهب صاحب المعالم من التفصيل بين المتقارنين اتفاقا وبين
ما لو كان احدهما علة للآخر او كانا معلولين لثالث بجواز الاختلاف في الاول دون الاخير فالامر
كذلك عند من يقول بكون الفرد علة للطبيعي او كونهما معلولين لعلة واحدة هو عدم جواز اجتماع
الامر والنهي كما هو مذهب المانع من اختلاف المتلازمين في الحكم مطلقا لانه يصير مورد الاجتماع الامر والنهي
عنده من قبيل ما لا يجوز فيه اختلاف المتلازمين في الحكم وهو ما لو كان احدهما علة والآخر معلولا او
كانا معلولين لعلة واحدة ووجه عدم الجواز او الاحتمال الى اجتماع الامر والنهي من جانب الامر في
شيء واحد شخصي بالتقريب الذي عرفته في مذهب المانع من الاختلاف مطلقا ومثله الحال على مذهب

من يقول

من يقول بكون الفرد من قبيل المقدمة السببية ان قلنا بان الامر بالسبب عين الامر بالسبب كما ذهب
بعضهم على ما عرفت في مبحث المقدمة وان كان ممن يجوز اختلاف المتلازمين في الحكم وذلك لاقتضائه حينئذ
بعدم جواز اجتماع الامر والنهي والا كان من قبيل اجتماعهما في شيء واحد شخصي كذلك الحال لو قلنا بان
الامر بما ليس بمقدور في نفسه يؤول الحكم الامر الى الامر بما هو مقدور كما يظهر من الفاضل القمي في مسئلة
وجوب النظر في معرفة الله حيث ذكر ان المعرفة لما لم تكن امرا مقدورا لا يرجع الامر الى الامر بمقدماتها فعلى
هذا فالطبيعة لما كانت غير مقدورة في نفسها لا يرجع الامر بها الى الامر بايجاد افرادها لانها هي التي
يتعلق بها القدرة فتكون هي المأمور بها وكذا النهي عنها يرجع الى النهي عن افرادها ولازم ذلك عدم
جواز اجتماع الامر والنهي لو لم يكن من قبيل الاجتماع في الواحد الحقيقي الشخصي والفاضل المذكور
حيث لم يلتزم بذلك قال بجواز اجتماع الامر والنهي ومنها ما لو قتل كافر حربيا ومؤمنا بضربة
واحدة فان قتل الكافر وقتل المؤمن متلازمان في المفروض لكونهما معلولين لعلة هي تلك
الضربة الواحدة فمن يجوز اختلاف المتلازمين في الحكم يقول بوجوب الاول وحرمة الثاني ومن
يمنع منه لا بد له من القول بارتفاع واحد من الامر والنهي من جهة التزاحم هذا كله هو الكلام على
جواز اختلاف المتلازمين في الحكم وعدمه وبقي الجواب عن تمسك الكعبي بها وح نقول ان حكم بانتفاء
المباح ان كان مبنيا على كون المتلازمين ترك الحرام وفعل المباح لعلاقة بان يكون احدهما علة
للآخر او يكونا معلولين لعلة واحدة وان عدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم مخصوص بهذه الصورة
كما تقدم عن صاحب المعالم فقد ثبت لا نسلم الصغرى لكون فعل المباح مستندا الى الارادة وكون
الحرام مستندا الى الصارف فهما معلولان عن علتين متغايرتين وثانيا نمنع الكبرى لما عرفت من جواز
اختلاف المتلازمين في الحكم ما لم يؤد الى التكليف بما لا يطاق سواء كان التلازم لعلاقة ام من باب
الاتفاق وقد عرفت ان كون احد المتلازمين محكوما عليه بالاباحة وكون الآخر محكوما عليه بشيء
من الاحكام الاربعة الاخر لا يؤدي الى التكليف بما لا يطاق وان كان مبنيا على عدم جواز اختلاف المتلازمين
مطلقا كما هو ظاهر ما نسب اليه فقد ثبت نمنع الكبرى وقد ظهر السند بما بيناه مضافا الى انه يلزم الكعبي
في قوله بعدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم مطلقا بطلان كل عبادة يتحقق في ضمنها ترك واجب
وان لم يكونا من قبيل المتضادين كما لو ترك الزكوة واشتغل بالصلوة او الصوم مع تمكنه من اعطائها
لمستحقها وحال اشتغاله بالعبادة كما لو كان المستحق حاضرا او امكن اعطاؤه من دون فعل كثير مناف
للصلوة فان مقتضى القول بعدم جواز اختلاف المتلازمين مطلقا حتى فيما كان التلازم من باب المقارنة الاتفاقية
هو بطلان الصلوة لان حرمة ترك الزكوة الصلوة او الصوم يلزمه حرمتهما بحكم القاعدة المذكورة
فبطلان وليس ذلك من جهة اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده لان المفروض عدم التضاد وانما
هو من جهة عدم جواز اختلاف المتلازمين مطلقا في الحكم هكذا قال بعض الاساتيد وانت خبير

لان المراد بالمتلازمين ولو من باب الاتفاق ما لا ينفك انفكاك احدهما عن الآخر لمجرد اقتران احدهما
بالآخر ولو في مورد او زمان يسير لا يوجب صدق اسم المتلازمين عليهما وما ذكره من ترك الزكوة
وفعل الصلوة على الوجه المذكور من فعل الصلوة على الوجه المذكور من هذا القبيل فلا يرد النقض
على ما ذكره الكعبي لكونه ليس مندرجا في العنوان الذي يتعين واما الوجه الثالث مما ذكر سند المذهب
الكعبي من كون فعل المباح هو عين ترك الحرام فالذي يمكن ان يقال في توجيهه وجوه لعل احدها
ان الترك امر عدمي والنفي من العدمي بما يصلح لتعلق القدرة به فلا يصح التكليف به فلا جرم كلما
تعلق به التكليف ظاهرا لابد من صرفه الى امر وجودي وهو هنا احد الافعال المضادة للحرام فمعنى
وجوب ترك الحرام هو وجوب فعل احد اضداده وهو نظير ما ذكره في المعالم دليلا لمن قال بكون الامر
بالشيء مستلزما للنهي عن ضده من ان امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل
لانه المقدور وما هو هنا الا الكف عنه او فعل ضده وكلاهما ضد للفعل والذم بايهما كان يستلزم
النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه انتهى ثانيها انه على تقدير تسليم كون الترك مقدورا اما
بالذات او باعتبار القدرة على استمراره كما قيل من ان التكاليف باشتر من الحسن والقبح في متعلقاتها
والعدميات الصرفة لا تتصف بذلك فيكون طلب ترك الحرام مما لابد
من ارجاعه الى طلب الافعال المباشرة المقارنة لكونه من قبيل العدميات ثالثها ان التكاليف لابد لها
من متعلق يكون مظهرا للطاعة والمخالفة بحيث يعرفان به والعدم المحض لا يصلح لذلك فالطلب
ان تعلق بترك فعل فالطاعة انما تعرف بالاشتغال بفعل ضده والمخالفة تعرف بالاشتغال بنفس
الفعل الذي طلب تركه فعند تعلق الطلب بترك فعل لابد ان يكون متعلقه الاتيان بفعل الضد
الذي تظهر به الطاعة ويعرف الامتثال رابعها ما ذكره صاحب التلويح حيث قال وقد يخطر بالبال
للكعبي شبهة اخرى لا بأس بالتنبيه عليها وهي ان فعل المباح المتحد مع الواجب واجب كما ان المباح
المتحد مع الحرام حرام ووجهه واضح مما تحقق في بحث النهي والحجة على ان ترك الحرام عين فعل المباح
في الخارج ان معنى الترك التلبس بعدم الفعل وهو في الخارج عين التلبس بفعل الضد اذ الصدق مثلا
يصدق على الصدق من حيث الخارج انه لا كذب كما يصدق على الانسان لا شجر ولا حجر فصح الحمل الاتحاد
في الوجود فيكون التلبس بوجود الصدق عين التلبس بما يتحد مصداقه مع عدم الكذب فيكون فعل الصدق
عين ترك الكذب ولكن ليس شيء من الوجوه المذكورة بشيء اما الاول فلمنع كون الترك غير مقدور
كيف ولو لا لزم خروج نفس الفعل عن الامكان الى الوجوب فان الممكن ما تساوى طرفاه ولازم ذلك ان
لا يجوز تعلق التكليف بالفعل ايضا لخروجه عن عنوان المقدورية والضرورة قاضية بخلافه مضافا الى ان
هذا الوجه لو تم لم يقتض بكون فعل المباح عين ترك الحرام والا كان فعل المباح ايضا غير مقدور
قضاء لحق العينية بل يقتضي بان الترك لما كان غير مقدور فاللازم ان يصرف الطلب المتعلق به الى

التكاليف

مقدور

مقدور ملازم او مجامع له وسيأتي هذا الكلام بالنسبة الى الوجه الثاني والثالث ايضا واما
الثاني فلمنع عدم صلاحية العدميات للاتصاف بالحسن والقبح فان ترك الزنا وترك الظلم ونحوهما متصف
بالحسن قطعا ولا اقل من احتمال ذلك فالحكم بغيره مما لا دليل عليه ولهذا قال المحقق الخوانساري
في رده ان ذلك رجم بالغيب واما الثالث فلان الكلام انما هو في امر الشارع وهو عالم بما هو
عالم بالضمائر خبير بما وراءه لا الاتيان الخارجي في الاطلاع على الطاعة للمكلفين الى تظهر ويعرف
واما الرابع فلانا لو سلمنا دعوى كون ترك احد الضدين عين فعل الآخر فانما نسلم في الضدين الذين
لا ثالث لهما كالحركة والسكون لامكان ان يدعى ان ترك الحركة عين فعل السكون وكذا في ترك ترك
فعل كالصلوة لامكان ان يدعى انه عين نفس الفعل عقلا وعرفا بخلاف ما هو خارج عن القسمين
لانه من قبيل الضدين الذين لهما ثالث فترك الصلوة مثلا ليس عين شيء من الزنا ونحوه والوجدان
ثم يحقق تركها مع فعل واحد من ذلك من الجهتين واجاب صاحب الفصول ايضا عن هذا الوجه بوجهين
احدهما المنع من اتحاد الصدق وعدم الكذب في الخارج لما تبين سابقا من ان الانسان والضاحك وانما
اتحاده مع مفهوم عادم الكذب او ذي عدم الكذب وقول المنطقيين الانسان لا شجر ولا حجر ليس معناه انه
نفس عدمهما في الخارج للقطع ببطلانه كما عرفت بل معناه انه عادمهما او ذو عدمهما وثانيهما انه
لا ريب في ان التارك للفعل يتصف بتركه اولا من حيث انه تارك مع قطع النظر عن تشاغله ابدا
ويتصف به ثانيا بواسطة اتصافه باضداده التي هي تتصف بضرورة ان صفة المتصف بصفة
بالتبع ومما [illegible] ان قطعا الاخلال بها في المقام ولتعدد الثاني تعدد الافعال التي هي منشأ الانتزاع
واستغناء [illegible] الاول فلانه مثل المحقق لا ينبغي الاخلال بفعل ومن لوازمه انه مطلوب
بالنهي انما هو الاول والثاني ليتحقق في الفعل ايضا اذ يختص انتزاعه بالضد فان الكذب يصدق
على الحلول الجامع للكذب مع وضوح عدم مطلوبيته فسقط الوهم المذكور راسا انتهى هذا هو
الكلام في جميع الاقوال لو اتضح في كون ترك احد الضدين مقدمة لفعل الآخر وعكسه وبقي منها قول
ابن الحاجب والعضدي بالتوقف من الطرفين ولم نقف لهما على حجة وهو مع ذلك مستلزم للردي
المقصد ثم انه قد تعذر في تحرير محل النزاع وهو يتم على النظر الى الالفاظ المأخوذة في عنوانهم الذي هو
قولهم الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فهنا الامر والمراد به نظرا الى الاطلاق انظر ما هو اعم من العقلي
واللفظي والتعبدي والتوصلي والعيني والكفائي والتعييني والتخييري والنفسي والغيري والموسع
والمضيق والنزاع جار في مطلق الامر الشامل لجميع الاقسام لكن في كل قسم بحسبه نظرا من الشهيد الثاني
ره تخصيص النزاع بما اذا كان المأمور به مضيقا فانه قال في تمهيد القواعد يشترط في كونه نهيا عن
ضده ان يكون مضيقا كما نقله جماعة وان اطلقه آخرون لانه لا بد وان يقتضي عن الترك النهي عنه
حين ورود النهي ولا يتصور الانتهاء عن ترك الامر مع الاتيان بالمأمور به فاستحال النهي مع كونه موسعا

ذلك

اراد ان يقال انه [illegible]

هل يقتضي

الامر

انتهى ومثله صاحب الوافية حيث قال واعلم ان من قال بان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده انما
يقول به في الواجب المضيق كما صرح به جماعة اذ لا يقول عاقل بانه اذا زالت الشمس مثلا حرم الاكل
والشرب والنوم وغيرها من اضداد الصلوة قبل فعل الصلوة انتهى وصرح الفاضل القمي مع ذلك
بكون الضد موسعا حيث قال محل النزاع ما اذا كان المامور به مضيقا والضد موسعا ولو كانا
موسعين فلا نزاع واما اذا كانا مضيقين فيلاحظ ما هو الاهم انتهى والذي يصلح علة لتخصيص النزاع
بالمضيق وجوه الاول عدم تعقل النزاع في غير المضيق اذ لو كانا موسعين لم يتحقق بينهما تعارض
اصلا حتى يكون الامر بالموسع نهيا عن ضده لامكان الجمع بينهما بان ياتي بكل منهما في جزء من ذلك الزمان
الموسع واما اذا كانا مضيقين فلا بد من تقديم ما هو اهم ان كان هناك اهم والا فالتخيير الثاني عدم
ظهور الثمرة في غير صورة كون المامور به مضيقا وكون الضد موسعا بعد تسليم تعقل النزاع في غير تلك
الصورة لان الثمرة عبارة عن فساد الضد الذي هو المنهي عنه بترك المامور به وذلك انما الامر
لو على تقدير كونهما موسعين لحصول الاتيان بكل منهما بعد الاتيان بالاخر لان النهي عن الضد المستفاد
من الامر الموسع الذي ليس مقتضاه الا لزوم الاتيان بالمامور به في جزء من اجزاء ذلك الزمان انما يصير
على هذا الامر فيصير ضده منهيا عنه في ذلك الجزء الذي يلزم الاتيان بالمامور به فيه فلا ينافي الاتيان
بالضد قبله ولا بعده لان المفروض كونهما موسعين وكذا الامر به على تقدير كونهما مضيقين للزوم الاتيان
بالاهم منهما ان كان هناك اهم والا فالتخيير ومن هنا ظهر ان المضيقين للزوم الاتيان بالاهم منهما
ان كان هناك اهم والاحق على القول بعدم اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده لانه ليس من باب النهي
بل ذلك انما هو لمقتضاه الاهمية والتساوي مع التضيق المقتضي لعدم امكان الجمع بينهما بذلك ولا
تفاوت في ذلك بين القول بكون الامر مقتضيا للنهي عن الضد وبين عدمه فلا يظهر للقول بذلك ثمرة
لاشتراك القولين في التزام القائلين بهما في الحكم على المضيقين بما عرفت وبعد اختصاص الثمرة بخصوص
صورة المسئلة ابدا يكون محل النزاع ممن لا يتحقق بينهما لكون النزاع بغير ثمرة لغوا لا يليق بالعلماء ارتكابه
فيجب تعميم العنوان بالنسبة الى غير تلك الصورة عبثا الثالث ان لفظ الامر في عنوان البحث في الواقع
في كلام الاقدمين ينصرف الى المضيق نظرا الى ان الامر الموسع بمنزلة اللاطلب لافادته جواز تاخير المطلوب
من الزمان الاول الى الثاني ومنه الى الثالث وهكذا الى الاخر فيكون مرادهم بلفظ الامر
في عنوانهم خصوص الامر المضيق بحكم الانصراف فيختص البحث به هذا ولكن لا يخفى ما في الوجوه المذكورة
لبنى اما الاول فلما عرفت من امكان تصوير النزاع في الموسع ايضا غاية ما في الباب انه يكون النهي
عن الضد غير محتمل وذلك لان معنى الامر الموسع هو ايجاب الاتيان به في ذلك الزمان الواسع الذي
جعل ظرفا للمامور به بمعنى ايجاده في اي جزء اراده من اجزاء ذلك الزمان فيكون النهي التبعي المستفاد
من ذلك الامر المتعلق بضد المامور به ناظرا الى ذلك الزمان فالامر بالصلوة في الزمان المحدود بطرفيه

اللذان هما الزوال والغروب يقتضي الامر بايقاعها في شيء من اجزائه فيكون النهي عن الاكل المضاد له مثلا
ناظرا الى ذلك الجزء مخصوصا فقضاه لحق التخيير والبناء في ذلك جواز الاكل في غير ذلك الجزء والثاني
لتعقل النزاع في الموسع زعموا ان الامر بالشيء في زمان موسع لو اقتضى النهي عن ضده اقتضى النهي عنه
في اجزاء ذلك الزمان على طريقة العموم الاصولي وليس الامر كما زعموا واما المضيقان فالنزاع فيهما ايضا
معقول لانه يصح للمثبت ان يدعي ان الامر بالاهم فيما لو كان هناك اهم يقتضي النهي عن غيره والامر
باحدهما في صورة التساوي يقتضي النهي عن الاخر بمعنى ان الامر لما كان على وجه التخيير كان النهي التبعي
المستفاد منه ايضا تخييرا فالامر بكل منهما على وجه التخيير يكون نهيا عن الاخر كذلك فيكون كل من الامر والنهي
ناظرا الى ما اخذ به منهما فيكون غير الماخوذ به منهيا عنه فالنزاع معقول غاية ما في الباب انه لا يظهر ثمرة
بين القولين ولنا الاشكال التعرض لحال الثمرة بل نحن بصدد معقولية النزاع وهي حاصلة واما الثاني فهو
الاستناد الى تخصيص النزاع بالمضيق والموسع الى انحصار ظهور الثمرة بالصورة المذكورة ففيه اولا انه اذا كيف تروم
كون العنوان منطبقا على مورد ظهور الثمرة منقوض بالبحث عن الضد العام بمعنى الترك فانهم ادرجوه في العنوان
وتنازعوا في اقتضاء الامر بالشيء النهي عنه مع انه لا يترتب عليه ثمرة وكذا تنازعوا في كيفية الاقتضاء وهو
خال عنها فلا ملازمة بين اختصاص ظهور الثمرة بمورد خاص وبين اختصاص العنوان به وثانيا ان عنوانهم في مسئلة
الاجزاء عام بالنسبة الى ما يتحقق مطابقته للواقع بعد الامتثال وما يتحقق عدم مطابقته له ولا تظهر الثمرة الا
في امتثال الامر الظاهري عند اتفاق تبين عدم مطابقته للواقع الثالث انه على الملازمة انطباق العنوان
على مورد الثمرة فانما نسلم فيما لو ساعد دليل المسئلة على التخصيص بما تقوله واما مع عدم مساعدته فلا
مجال لتسليم ذلك وما نحن فيه من هذا القبيل لان عمدة ما يتمسك به المثبتون في هذه المسئلة اما الدليل عنهم
ان ترك الضد مقدمة لفعل المامور به وان مقدمة الواجب واجبة فيجب ترك الضد فيحرم فعله وهو معنى النهي
ومعلوم ان مناط هذا الدليل انما هو كون الترك مقدمة ووجوب المقدمة لا كون ترك الموسع بخصوصه مقدمة
للمضيق ووجوب مطلق المقدمة دون المقدمة الخاصة فحمل المدعى على خصوص حرمة الموسع وكونه منهيا عنه
مع كون مناط الاستدلال هو كون مطلق ترك الضد مقدمة وكون مطلق المقدمة واجبة مما يستلزم عدم
انطباق الدليل على المدعى لمنافرته ومنافاته له فلا يستقيم الدليل الا بكون المدعى اعم من الموسعين
والمضيقين والمختلفين ثانيهما ان فعل الضد مستلزم لترك الواجب والمستلزم للمحرم محرم ومعلوم
ان مناط هذا كون مطلق مستلزم المحرم محرما وليس لخصوص استلزام المضيق والموسع مدخل فيه
جميع الاقسام المذكورة وتخصيص العنوان لا يتم الا ان يكون لخصوص استلزام المضيق والموسع
مدخل وليس كذلك فلو كان المقصود خصوص العنوان هنا الدليل المذكور غير مساعد لهنا فيا وقرانا
الثالث ان الموسع والمضيق في الاصطلاح قسمان من الموقت المحدد بالطرفين من جانب الشارع فالمضيق
ما كان وقته بقدر فعله خاصة من دون زيادة احدهما على الاخر كصوم شهر رمضان والموسع ما كان

ومنه زائداً عليه كصلوة الظهر وغيرها من اليومية وعلى هذا يكون الحج واداء الدين مثلاً داخلين في شيء
من الموسع والمضيق واندرج الفوري بهما واذ قد عرفت ذلك فنقول ان اراد من خص النزاع بالمضيق والموسع
ما هو المصطلح عليه منعنا اختصاص ظهور الثمرة بالاول والمذكور لظهورها فيما كان لضده غير موسع كالحج في
وقت واجب مضيق فحكم ببطلان الحج من جهة اقتضاء الامر بذلك الواجب المضيق النهي عنه وان اراد معناهما اللغوي
حتى يشمل المضيق مثل الحج مما يجب تعجيله مع التوسعة في ادائه والموسع مثل صلوة الزلزلة بناء على
عدم وجوب التعجيل بها اتجه عليه انه يترتب على وجوب ترك الضد من باب المقدمة لفعل المامور به وان
لم يكن مضيقاً جميع الثمرات التي ذكروها لوجوب مقدمة الواجب من ترتب الثواب والعقاب وحرمة اخذ الاجرة
ونحوهما مما قرر في محله وليست الثمرة منحصرة في فساد الضد حتى يختص بالعبادة نعم عدم ظهور الثمرة في غير المورد
المذكور مع فرض كون الضد عبادة ومما ذكرنا ظهر فساد ما قاله شيخنا المحقق البهائي ره من ان ابدال النهي عن
الضد بعدم الامر به اقرب الى الوجه الذي عرفت ووجه الفساد ان ثمرة النهي لا تختص بالعبادة حتى تقتضي عدم
الامر بها ان ذلك لا يجري في المعاملة ايضاً كما اشرنا اليه واما الثالث وهو الاستناد في تخصيص النزاع بالمضيق
الى انصراف الامر اليه فلانا لو سلمنا انصراف الامر اليه على حد تسليمنا انصرافه الى النفسي والعيني والتعييني فانما نسلم
فيما وقع منه في الكتاب والسنة لا في كلمات العلماء وعباراتهم حتى يصير الامر المذكور في العنوان من جملتها ويلزم
تخصيص النزاع والعنوان بالمضيق من جهته كيف لا ولو صح ذلك كان اللازم ان يبقى المراد بالامر في العنوان
هو خصوص النفسي العيني التعييني ويختص النزاع بذلك في مقابل الغيري والتخييري والكفائي ومعلوم انهم لا
يلتزمون بالتخصيص على ذلك الوجه قطعاً بل كان اللازم ان يكون المراد بالامر في عنوان البحث عن كونه للوجوب
او كونه للفور او المرة او غير ذلك من المباحث هو المضيق بحكم الانصراف فتحصل من ذلك كله ان شيئاً من
الوجوه الثلثة المذكورة غير مجد في تخصيص النزاع بالمضيق وان التحقيق هو تعميم النزاع بالنسبة الى اقسام الامر
المذكورة سواء كان الضد واجباً على وجه شيء من الاقسام المذكورة ام مستحباً ام مباحاً كما عرفت الاشارة اليه غاية
ما في الباب ان النهي عن الضد يختلف باختلاف الاقسام فان كان الامر نفسياً او غيرياً او عينياً او تعيينياً
كان النهي على حذو الامر لان حرمة الضد اما ان تكون من باب وجوب المقدمة او من باب عدم جواز
اختلاف المتلازمين في الحكم وعلى كل تقدير لا بد من تبعية النهي للامر وكونه على حذوه في النفسية
والغيرية والعينية والتعيينية وهو حق فيما عدا الاول اما فيه فان قلنا
بكون وجوب ترك الضد من جهة عدم جواز اختلاف المتلازمين او قلنا بكون النهي عن الضد عين
الامر بضده كان النهي نفسياً وان قلنا بكون وجوبه من باب المقدمة لم يكن وجه لكونه نفسياً بل كان
غيرياً فتدبر وان كان كفائياً كان النهي عن ضده ايضاً كفائياً لوجوب الاجتهاد المقتضي للنهي
عن اضداده وان كان موسعاً او مضيقاً كان النهي ايضاً كذلك وان كان تخييرياً بان امر الشارع
بفعلين على وجه التخيير بينهما فان كان هناك فعل واحد منهما ضداً لواحد معين منهما دون الاخر

هكذا وجدنا في المقال على ما افاده بعض من تأخر منهم

والاخر

والاخر مطلقاً للاخر دون الاول كان النهي عنهما ايضاً تخييرياً فان اختار احد الفعلين المامور بهما وجب
ترك ضده دون ضد الفعل الاخر وبالعكس وان كان هناك فعل ضد لكل منهما كان النهي عنه
عينياً لوجوب تركه على كل تقدير وان كان الفعلان المامور بهما تخييراً من قبيل المتضادين فالامر باحدهما يقتضي
النهي عن الاخر قضاء لحق التضاد الواقع بينهما فيكون كل منهما منهياً عنه تخييراً كما ان كلا منهما مامور به
على وجه التخيير فيجب فعل كل منهما وتركه على وجه التخيير هذا وربما يتوهم رجوع ذلك الى الاباحة لاداء ذلك
الى مساواة مطلوبية فعل كل منهما لمطلوبية تركه فيتخير بين فعل كل منهما وتركه وليس معنى الاباحة
الا مساواة الفعل والترك وقد اجاب عنه بعض الفحول ره بما حاصله ان مطلوبية ترك كل منهما انما هو
للتوصل الى فعل الاخر وانما تجب المقدمة الموصلة دون غيرها فيصير مطلوبية ترك كل منهما منحصرة في حال
ايصاله الى فعل الاخر لا مطلقاً فالتخيير انما يتحقق بين اتيان الفعل وتركه الخاص وهذا لا يكون اباحة
لكونها عبارة عن التخيير بين الفعل وتركه المطلق وفيه ان المعتبر في حكم العقل بوجوب المقدمة انما هي شأنية
الايصال كما عرفت في محله دون فعلية الايصال فلا يختص وجوب ترك كل منهما بحالة ايصاله الى فعل الاخر
فيكون ترك كل منهما مطلوباً مطلقاً فيبقى الاشكال بحاله والتحقيق في الجواب ان الواجب ما اشتمل
على مصلحة ملزمة في فعله واشتمال تركه على مصلحة اخرى ملزمة اعني مصلحة المقدمية لفعل الفرد الاخر
من فردي الواجب المخير لا يوجب صيرورته مباحاً لان المباح ما خلى طرفا تركه وفعله عن المصلحة بالكلية
ولهذا يجوز تركه لا الى بدل بخلاف الواجب المخير ثم انك قد عرفت انه مع كون الفعل المامور به وضده
مضيقين لا بد من الاخذ بالاهم ان كان هناك اهم والا فالتخيير وقد جرى على ذلك عمل العلماء
في الفقه والاصول ومنه ما ذكره بعضهم من الترجيح بين الظنون بالقوة والاضعف عند بيان نتيجة
دليل الانسداد بناء على اهمالها وعدم عمومها اذ لا ترجيح مع عموم النتيجة ولا اشكال فيه وهذا المقدار
مما لا كلام فيه وانما الكلام في ان مراتب الاهمية مختلفة وربما تبلغ الى مرتبة موجبة لعدم رضا
الشارع بترك الاهم والاخذ بغيره وهي مرتبة الوجوب كما لو دار الامر بين انقاذ نبي وانقاذ مؤمن
وربما تبلغ مرتبة توجب رجحان تقديم الاهم على غيره رجحاناً غير مانع من النقيض وهي مرتبة الاستحباب
كما لو دار الامر بين انقاذ عالم عادل وعامي عادل ولا ريب في وجوب الترجيح بالاولى ورجحانه بالثانية
ثم ان حصل القطع في المقامين فلا اشكال وان حصل الظن ببلوغ الاهمية الى مرتبة التعين او الرجحان
واحتمل ذلك في احد الطرفين دون الاخر فلا بد من تقديم الطرف المظنون والمحتمل في صورة كون الاهمية
معينة لقاعدة الاشتغال نظراً الى دوران الامر بين التعيين والتخيير ومعلوم ان اليقين بالبراءة
لا يحصل الا بتقديم الطرف المظنون والمحتمل وعليه بناء العقلاء في تزاحم الواجبين مع اهمية
احدهما وهو دليل هذه القاعدة ومن هنا يظهر انه لو كان اصل وجود الاهمية المعينة مظنوناً او
محتملاً في احد الطرفين وجب تقديمه ايضاً للقاعدة واما لو كان اصل وجود الاهمية المرجحة مظنوناً او محتملاً

الترجيح

في احد الطرفين يكون تعذيره راجحا ايضا بحكم العقل كما انه في صورة القطع ببلوغ الاهمية مرتبة الترجيح
او الظن ببلوغها او الشك في بلوغها كان كذلك ايضا هذا واما مع العلم بانتفاء الاهمية رأسا فقد
عرفت ان الحكم هو التخيير ولكن هذا التخيير عقلي لا شرعي والفرق انه على الاول يجيء خطاب كل من الواجبين
المتزاحمين على حاله لا انه من جهة تزاحمهما وعدم امكان الجمع بينهما يجيء التخيير في امتثالهما من
جانب العقل بهما او اختيارا على وجه التعيين في الواقع الا ان التخيير انما هو في امتثالهما بخلاف الثاني فان
وجوب الواجبين انما هو على وجه التخيير في الواقع فعلى الثاني لا بد من التصرف في الخطابات الواقعية بتقييد
بالتنزيل من تزاحم في ضمن الواجبات حيث تحمل على التخيير بالنسبة الى محل الاول يقع التصرف فيه بتقييد
خطابات وجوب الاطاعة مثل قوله تعالى اطيعوا الله ورسوله الاية حيث ان ظاهرها وجوب اطاعة الاوامر
الشرعية على وجه التعيين لا التخيير وربما توهم بعضهم انه يظهر اثر الفرق بين التخيير العقلي والشرعي في ترتب
عقابين على الاول اذا ترك طرفي التخيير جميعا لان هناك امرين ومطلوبين في الواقع غاية ما في الباب
ان العقل من جهة المزاحمة بينهما في مقام الامتثال فاذا اتى بواحد منهما سقط عقاب الاخر من جهة عذره
من حيث عدم امكان الامتثال واذا تركهما جميعا فقد ترك مطلوبين وخالف امرين فيستحق عقابهما
وهذا بخلاف الثاني فان الواجب فيه انما هو واحد منهما فليس هناك الا مطلوب واحد مردد بين امرين على
وجه التخيير فاذا ترك الاتيان بهما لم يكن الا تاركا لمطلوب واحد وفيه نظر من ان الثواب والعقاب انما
يترتبان على الاطاعة والمخالفة وليسا من لوازم الاحكام الواقعية والاطاعة في صورة التخيير العقلي
لا تتيسر الا بواحد فلم يتحقق العصيان الا بتركهما فلم يلزم الا مخالفة واحدة فلا يكون الا عقاب واحد كما
ان الواجب على تقدير كون التخيير شرعيا انما هو الاتيان باحد الامرين تخييرا ولا يلزم من مخالفته الا مخالفة
واحدة ولا يترتب عليها الا عقاب واحد وهو واضح ومنها لفظ الشيء والمراد به ما يشمل مثل الترك والكف
فلو قال المولى اترك الزنا او كف عن شرب الخمر كان داخلا في محل النزاع من حيث اقتضائه النهي عن ضد
ترك الزنا وهو نفس فعله وكذا الحال في الكف ولا ينافيه ترجمتهم لكون النهي عن الشيء يقتضي الامر
بضده ام لا لان ذلك انما هو في غير النهي دون الامر فتدبر ومنها الاقتضاء والمراد به ما هو اعم من
الدلالة المطابقية كما هو ظاهر من يقول بكون الامر بالشيء عين النهي عن ضده ومن الدلالة التضمنية
والالتزامية اللفظية والعقلية فالجميع داخل في محل النزاع وان شمول الاقتضاء
بناء على القول بكون الامر بالشيء عين النهي عن ضده مبني على المسامحة ضرورة ان المقتضي لا بد ان
يكون مغايرا للمقتضى وبعد كون النهي عن الضد عين الامر بالشيء لا يبقى مجال لصدق الاقتضاء
ولو ابدلوا الاقتضاء بالدلالة فقالوا الامر بالشيء هل يدل على النهي عن ضده كان اوفق بالشمول
للقول المذكور من دون تكلف لكون دلالته على النهي عن الضد على القول المذكور بطريق الدلالة المطابقية
وان تخير عما فيه لان التعبير بالدلالة يشاركه التعبير بالاقتضاء في الاشكال

بمجموعهما كما انه وكذا الحال في صورة القطع

حيثية

هذا وهو يجري مثل المقام

هذا اذا ادار

لان

لان الدال لا بد وان يغاير المدلول ولا يمكن تصحيحه الا بان يقال المراد بالامر اللفظ والمراد بالنهي المعنى
فيصح الامر بالشيء دال على النهي عن ضده بهذا الاعتبار ومعلوم انه حينئذ يصح التعبير بالاقتضاء
ايضا لان لفظ الامر المتعلق بشيء يقتضي النهي عن ضد ذلك الشيء بان يكون المراد بالنهي هو المعنى
ومنها لفظ النهي والمراد به ما يعم الاصلي والتبعي وربما خص بعضهم النزاع بالنهي التبعي وكانه قد
توهم اتفاقهم على عدم افادة الامر بالشيء النهي الاصلي عن ضده وفيه ان من يقول بكون الامر بالشيء
عين النهي عن ضده انما يلتزم بالنهي الاصلي ومعلوم ان القول بالعينية بعد ما كان من اقوال
المبحث لا جرم يطرق النهي الاصلي الذي هو مقتضى القول به من محل النزاع وربما يظهر من الفاضل القمي ره
تخصيص النزاع بالنهي الاصلي نظرا الى ان محل النزاع لا بد وان يكون مما يظهر فيه الثمرة والا كان النزاع
لغوا وانا الثمرة التي هي فساد الضد المنهي عنه وترتب العقاب عليه على القول بالاقتضاء انما
تظهر في النهي الاصلي فلا بد وان يكون هو محل النزاع دون التبعي الذي لا يتاتى منه ذلك فانه ره
بعد ما انكر دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده الخاص باحدى الدلالات الثلاث قال نعم يدل عليه التزاما بالتبعية
من قبيل دلالة الاشارة ولكن ذلك مما لا يثمر فيما نحن فيه فان ترك الضد من مقدمات المامور به فوجوب
وجوب تركه تبعي وما الوجوب التبعي لا يفيد الا ان ترك الضد مطلوب الامر تبعا بمعنى ان المقصود بالذات هو
الاتيان بالمامور به وطلب ترك الضد انما هو لاجل التوصل اليه فلا يثبت بذلك عقاب على ترك الترك
بمعنى فعل الضد فلا يثبت فساده كما ان دلالة الاشارة الى ان انتهى واصرح منه ما ذكره ره عند ذكر حجة المثبتين
للاستلزام العقلي حيث قال يريدون بالاستلزام العقلي ان العقل يحكم بان مراد المتكلم ذلك التزاما لا
العقلي بمعنى التبعي فانه ليس من محط النظر في ثمرة النهي وفيه اولا ان من يقول بحرمة الضد من جهة كون
تركه مقدمة للفعل المامور به انما يقول بالنهي التبعي عن الضد على ما هو التحقيق في نزاعهم في وجوب
المقدمة من كونه ناظرا الى وجوبها التبعي فاذا كان وجوب ترك الضد تبعيا عندهم كان حرمة فعله
ايضا تبعية ويكون مقصودهم ترتيب جميع الثمرات التي رتبوها على وجوب المقدمة من الثواب و
العقاب وحرمة اخذ الاجرة ونحوها مما قرر في محله على حرمة الضد بالنهي التبعي فما دام لم نلتزم بحصر
تلك الثمرات لانهم ملتزمون بها والكلام هنا انما هو في مقام عدم وما تظهر فيه الثمرة عندهم
وثانيا ان النزاع في عنوان لا يلزم ان يكون مثمرا في جميع موارد ذلك العنوان فلو ترتب عليه ثمرة
في بعض موارده كان ذلك كافيا في تحرير النزاع وخروجه عن اللغوية والامر هنا كذلك فانه على
تقدير نزاعهم في النهي التبعي تظهر الثمرة في العبادات على ما هو التحقيق من عدم الفرق بينه وبين النهي
الاصلي في افادة فسادها لافادة كل منهما مبغوضية متعلقه المنافية لكونه عبادة يتقرب بها الى
الله تعالى بنية الاتيان بها لذلك وكون النهي باللفظ الاصلي وبالعقل في التبعي لا يصلح فارقا بينهما
في اقتضاء فساد العبادة وعدمه ضرورة ان دلالة اللفظ بمجرده في افادة الفساد المبغوضية ان

الاهم

اول النزاع

كونه

حصلت فائدته انشاء وان لم يكن لفظه والا فالالفاظ لا تفيده وان يلتفت الى ما الابتناء عليه معلوم
ان المنوضير يحصل بالنهي التحريمي ايضا فيترتب عليه فساد العبادة وان لم تفسد المعاملة كما لا تفسد
فيما لو كان النهي اصليا ايضا وثالثا انا لو سلمنا لزوم ظهور الثمرة في جميع موارد النزاع فلنا يكفي
في ذلك قول بعضهم بكون النهي موجبا للفساد مطلقا في العبادات وفي المعاملات حتى لو كان تبعيا
كما عن الشيخ ره حيث ذهب الى فساد البيع وقت النداء ولا ريب انه ليس الا لوجوب ترك البيع من جهة كونه
مقدمة للصلوة فيجري في غيره فيفسد ويكون نهي التبعي عنده موجبا للفساد في العبادات ايضا بطريق اولى
فلو جعل التبعي ايضا مورد النزاع ترتب على النزاع فيه ايضا ثمرة لا يقال ان النهي فيه اصلي لا تبعي لوقوع
الخطاب به في قوله تعالى واذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع والتجارة لانا
نقول انه وان كان النهي هنا اصليا الا انه غيري وليس مذهبه تقدم على الفاضل التفريع الفرق
في الغيري بين الاصلي منه وغيره فيعلم انه يقول بكون النهي الغيري الاصلي يوجب الفساد وان يقول بكون
الغيري التبعي ايضا كذلك ومنها الضد وهو كما في شرح القاموس من لغات الاضداد لانه بمعنى المثل
وبمعنى المخالف وفي الصحاح قال ابو عمرو الضد مثل الشيء والضد خلافه وضاده مضادة اذا باينه مخالفة
والمتضادان هما اللذان لا يجتمعان معا كالليل والنهار انتهى وقد يجمع كقوله تعالى سيكونون عليهم ضدا
الضد واحد الاضداد والضديد مثله وقد يكون الضد جمعا ومنه الاية الشريفة وضاده مضادة اذا باينه
وخالفه ومنه المضادة في الحكم والمتضادان اللذان لا يجتمعان كالليل والنهار انتهى وصرح في القاموس
بان اهل اللغة ادرجوا في الضد جميع المتقابلات الاربعة التي احدها الموصوفة بتقابل التضاد كالسواد و
البياض وثانيها الموصوف بتقابل التضايف كالضعف والنصف والاب والابن وثالثها الموصوف بتقابل
العدم والملكة كالعمى والبصر ورابعها تقابل الايجاب والسلب كالانسان واللاانسان هذا بحسب اللغة واما
تفسيره بما يليق بهذا المبحث فهو ما ذكره في الفصول بقوله ضد المامور به ما لا يمكن اجتماعه معه لذاته
فيتناول اضداده الوجودية والعدمية من العقلية والشرعية والعادية قال ره وانما قلنا لذاته احترازا
عن لوازم الضد فانها لا تسمى ضدا وان امتنع اجتماعها مع فعل المامور به ومن التزم بالتوقف ساوى بين الامرين
في الحكم مطلقا او حيث يكون بينها علية او تشارك في العلة فان التزم في المقام بالاقتضاء لزمه القول به
في لوازم الضد ايضا على مقتضى اصله وحيث ان ذلك غير بين فلا حاجة الى تعميم المقام اليه هذا كلامه
ثم انه قد تداول بينهم ان يعبروا عن الترك بالضد العام وعن غيره بالضد الخاص ووصف الاول بالعموم والثاني
بالخصوص اما من حيث عموم الوصف المشتق منه في الاول وخصوصه في الثاني كتارك الصلوة وفاعل الاكل
مثلا واما من حيث تحقق الاول حيث يتحقق فيه الثاني من دون عكس ولو غالبا وقد يطلق الضد العام
ويراد به احد اضداده الخاصة وهذا راجع الى الضد الخاص بمعنى ويترتب عليه ما يترتب عليه ويتميز
كل منها ضدا انما هو باعتبار صدق المعنى اللغوي الذي هو مطلق المخالفة والمباينة عليه الا عرفت

اي منافيا له شرعا

في شرحه

سواء كانت من العبادات او المعاملات وسواء كانت واجبة بالاصل ام مندوبة او مباحة منه مد ظله

من اطلاقهم

من اطلاقهم المتضادين على مثل الليل والنهار وتصريح شارح القاموس باطلاقهم الضد على المتقابلين
على وجه الايجاب والسلب كالانسان واللاانسان فلا اشكال في اطلاقهم الضد على الترك الذي هو
عدمي وقد زعم جماعة من محققي الاواخر ان اطلاق لفظ الضد هنا وغيره ماخوذ من الضد المصطلح عليه
بين اهل المعقول فتكلفوا في اطلاقه على الترك ما تكلفوا قال الفاضل المحقق واما العام فقد يطلق
ويراد به احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو يرجع الى الاول وقد يطلق على الترك اما لجعله عبارة
عن الكف ومجازا للمناسبة والمجاورة انتهى وقال في الفصول وقد تداول بينهم ان يعبروا عن الترك
بالضد العام وعن غيره بالضد الخاص وتسمية الاول ضدا اما حقيقة عرفية او مجاز نظرا الى
العلاقة وزعم بعضهم ان من فسر الترك بالكف فقد استراح من ذلك وكان الضد عنده على معناه
المعروف وهو غير واضح لان الضدين بالمعنى المعروف هما الوصفان الوجوديان اللذان يمتنع تواردهما
على محل واحد لذاتهما وهذا يقتضي ان يصح ورود كل منهما على ما يصح وروده الاخر عليه كئلا يكون التنافي
باعتبار المورد كالعلم والسواد وظاهر ان الكف وفعل الضد لا يتواردان غالبا على محل واحد لان
الاول من صفات النفس والثاني من عوارض الجوارح وكذا ان اخذنا بمعنى التاثر وقلنا بانه عين الاثر
ذاتا والا فالمغايرة واضحة لظهور ان التاثرين لا يتنافيان من حيث ذاتهما بل من حيث تنافي الاثرين
ويمكن اخذهما بالمعنى الاول بجعل الوصف للنوع او الفرد فيندفع الاشكال لاتحاد الموضوعين فيه فتدبر
انتهى وفي الضوابط اعلم انه قد يطلق الضد الذي هو عبارة عن الشيء الوجودي المنافي للشيء ويراد به
الاضداد الوجودية لا بعينه قيل وهذا يرجع الى الاول بل هو عينه والظاهر انه نظر الملا انه لو
اذا تعلق باحد الاضداد لا بعينه وبمعنى الضد فرجع الى النهي عن كل الاضداد الوجودية فكانه
قال لا تفعل ضدا واحدا من الاضداد كما لو قال لا تفعل الاضداد فكما ان معنى الاول هو النهي عن
كل الاضداد فكذا هذا فانهما واحد معنى وفي كلامه ستر فيه وقد يطلق ويراد به الضد العام والمراد به
اما الكف او ترك المامور به فهل هو حقيقة في كل تلك المعاني ام لا الحق ان الاولين والاخير بالمعنى
الاول حقيقة لكونهما وجوديا واما الاخير بالمعنى الاخر فمجاز لكونه عدميا فيكون اطلاق الضد عليه مجازا
وعلاقة المجاز اما الكلية والجزئية لان ما وضع له الضد جزئي من الامر الكلي وهو مطلق المنافي للشيء
الشامل للضد والنقيض فاطلق لفظ الضد الموضوع لذلك الجزئي واريد منه الكلي فصار مجازا مرسلا ولا
يلزم عليك ان اطلاق الضد على الترك بعد ارتكاب ذلك التجوز حقيقة من باب اطلاق الكلي على الفرد
واما المشابهة بمعنى انه اطلق لفظ الضد اولا واريد منه خصوص الترك لمشابهته فعل الضد الذي هو
وجودي في كون كل منهما منافيا للمامور به وعلى هذا يكون استعارة ويكون المعنى المجازي في الاول
كلي المنافي وهنا فرد منه وهو الترك وقد يقال يحتمل ان يكون العلاقة المجاورة لمجاورة ترك الشيء مع
فعل ضده فاطلق اللفظ الموضوع لاحد المجاورين على الاخر من باب جري الميزاب وفيه ان مجرد

على الترك ره

كالمشي والاكل والصلوة وغيرها من الافعال الخاصة وقد يطلق ويراد به احد الاضداد الوجودية لا بعينه منه ره

كون المجاورة علاقة للتجوز مطلقا ممنوع ثم هذا في المحسوسين كالمثال المذكور صحيح ودون غيره ثبت
وعلى فرض صحته لا ريب ما ذكرناه انه بعد فهم العرف فيفهمون من هذا الاستعمال المجازي العلاقة التي ذكرنا
لا علاقة المجاورة كما يفهمون من زيد اسد علاقة المشابهة في الشجاعة لا البخر واذا تعددت علاقات
المجاز فالاخذ بالاقرب اولى انتهى وانت خبير بسقوط هذه الكلمات بعدما عرفت من المعنى اللغوي
وكون المذكور في السنتهم ايضا الا انه مبني على عدم التفطن بكون استعمالهم باعتبار المعنى اللغوي وعلى
زعم كونه ماخوذا من مصطلح اهل المعقول خصوصا ما ذكره في الضوابط من كون لفظ الضد الموضوع للامر
الذي هو المنافي الوجودي استعمل مجازا في الكلي الذي هو مطلق المنافي واطلاقه على الترك باعتبار
ذلك المعنى الكلي وذلك لان مطلق المنافي لما كان موضوعا له صار التجوز بلفظ الضد من كل المنافي
واستعماله في الترك بذلك الاعتبار اشبه شيء بالاكل من القفاء وما ذكره من ان الترك شبيه بالضد الوجودي
في كونه منافيا للمامور به وذلك لان كون الضد الوجودي منافيا للمامور به انما هو باعتبار اداء الى
تركه ومع كونه منافاته باعتبار اداءه الى الترك كيف يصح ان يشبه نفس الترك بالضد الوجودي في
كونها منافيا للمامور به الا باعتبار وما ذكره في رد كون العلاقة هي المجاورة بعد تسليم ان اهل العرف
يفهمون من الاستعمال المجازي المذكور المشابهة دون المجاورة وذلك لان كون العلاقة في الاستعمال
المجازي مما بين العلماء مع كونه مما لم يقع في العرف اصلا لم يتفطن بها احد فضلا بانظار اهل العرف
وافهامهم مما لا وجه له ثم ما ذكره من اختصاص المجاورة التي يصح اعتبارها علاقة بالمحسوسين وجيه
وارد على الفاضل القمي ره نعم بقي في المقام شيء وهو ان جماعة منهم الفاضل المذكور ره ذكروا ان الضد الخاص
للمامور به هو كل واحد من الامور الوجودية المضادة له عقلا او شرعا وان الضد العام قد يطلق على
احد الاضداد الوجودية لا بعينه وانه يرجع الى الاول وذكره في الحاشية بما يصلح بيانا له فقال في ذيل
كلام له واما اطلاق بعضهم الضد العام على احد الاضداد الوجودية لا بعينه فهو يقتضي ان يكون الضد الخاص فعلا
وجوديا خاصا وانت خبير بانه لم يقل احد بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضد خاص بالمامور به من حيث
الخصوص مع انه لا معنى للنهي عن احد الاضداد الا النهي عن جميعها لصيرورته نكرة في سياق النفي فهو يقتضي
النهي عن جميع الاضداد الخاصة ولا يراد النهي عن عموم الضد الخاص وكلية ايضا يقتضي ذلك اذ
النهي عن الطبيعة يقتضي النهي عن جميع افرادها فارجع النهي عن الضد العام بهذا المعنى الى الضد الخاص
كما ذكرنا انتهى فادره ثم بين ذلك في مسئلة كون النهي عن الشيء امرا بضده لكنه لا يتوقف على هذا الاصطلاح
فتامل ثم انه ره افاد في توضيح ان النهي عن الشيء قيل انه يقتضي الامر باحد الاضداد الوجودية الذي هو ضد
العام بهذا الاصطلاح دون كل واحد منها الذي هو الضد الخاص بهذا الاصطلاح وان كان يصلح وبه
لحصول التميز بينهما فان مقتضى الاول الاتيان بفرد ما منها فيمكن تركه ومقتضى الثاني عدم وجوب الاتيان
بجميعها وهو ايضا صحيح لكنه لا يتوقف ذلك على هذا الاصطلاح اذ الاتيان بالجميع ممتنع غالبا بالذات

الى النهي
ظهر من بيانه هذا انه رجع الضد العام بمعنى
احد الافراد لا بعينه الى الضد الخاص انما هو
باعتبار تعلق النهي به فبعد تعلقه به يرجع
الى الضد الخاص الذي تعلق به النهي منه

لامن جهة

لامن حيث انه ضد خاص للمنهي عنه والحاصل ان البحث في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن الضد وعدمه
انما هو اذا كان المقتضى ممكنا كما يرشد اليه الافوال في المسئلة سيما على قول بعضهم بالعينية
فانما يكون القول بعدم الاقتضاء وان كان ممكنا لاجل استحالة المقتضى بالفتح كما هو المفروض
فليتدبر انتهى وما ذكره في ذيل الكلام وان كان خارجا عن محل ما نحن بصدده من تصوير رجوع الضد
العام بالمعنى المذكور الى الضد الخاص الا انه لما كان لا يخلو عن نظر اشرنا اليه فنقول انه
ان اراد بكون مقتضى الثاني عدم وجوب الاتيان بجميعها ان مقتضاه ذلك بالاصل فذلك ممنوع
ضرورة ان مؤدى النهي عن شرب الخمر مثلا ليس هو عدم الاتيان بجميع اضداده وان اراد ان مقتضاه
ذلك بواسطة عدم الامكان نظرا الى ان النهي عنه يقتضي الامر بالاتيان بجميع اضداده لكنه لما
كان ذلك غير ممكن كان مقتضاه بضميمة عدم جواز التكليف بغير المقدور هو عدم الاتيان بالجميع ففيه
ان مقتضى الامر بالطبيعة ليس هو الاتيان بجميع افرادها بل مقتضاه انما هو ايجادها ولو في ضمن فرد
وكما ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن طبيعة الضد الخاص كذلك النهي عن الشيء يقتضي الامر بطبيعة الضد
الخاص فافهم وقال في المناهج الضد اما خاص وهو الشيء الوجودي المعين المانع من فعل المامور به
واما عام وهو يطلق تارة ويراد به الترك او الكف على الرايين واخرى يراد به احد الاضداد الوجودية
لا بعينه وهو اعم من الخاص ومن هنا ان عينه اراد انه ما واحد في مقام النهي عن الضد حيث ان
المراد من كون الامر بالشيء نهيا عن ضده الخاص كونه نهيا عن الخاص على الوجه العام لا بخصوصه
فان القائل بالاستلزام لم يقل بانه يستلزم النهي عن ضد خاص معين من حيث هو معين بل قال انه
يستلزم النهي عنه من حيث كونه داخلا تحت هذا العنوان بعينه احد الاضداد لا بعينه فيسمى عاما
لعدم تعينه كما يسمى الترك به لتحققه في ضمن جميع الاضداد انتهى وورد في الضوابط ويختتم هذا البحث
على ما عرفت من حكم جماعة برجوع الضد العام بالمعنى المذكور الى الضد الخاص بالتقريب الذي تقدم حكاية
عنهما بانا ان قلنا بان ازالة النجاسة يقتضي النهي عن الضد الخاص كان خصوص الصلوة منهيا عنه فتكون
بمنزلة ان يقول الشارع ازل النجاسة ولا تصل فلا تقع الصلوة ح لانه نظير قوله صل ولا تصل في الدار
المغصوبة وبعينها الجزء صار عنه له ان يقول افعل الصلوة ولا تفعل الصلوة حال كونها ضدا للازالة
فتكون الجهة تعليلية والحكم مرتاد الصلوة باطلة وان قلنا بانه يقتضي النهي عن ضده العام بمعنى احد
الاضداد الوجودية كان قول الشارع ازل النجاسة بمنزلة قوله لا توجد ضدا ما فيكون صلوة تارك
الازالة صحيحة لان قوله ازل النجاسة ولا توجد ضدا ما نظير قوله صل ولا تغصب فكما ان هذا لا يستلزم
البطلان فكذا هذا لكون الجهة ح مامورا به لرجوع النهي الى الوصف الخارج اعني الضدية ما لخصوصية
لا يقال ان النكرة في سياق النفي تفيد العموم الاستغراقي لانا نقول انه يصير بمنزلة قول الشارع صل ولا
توجد غصبا فيكون النهي ايضا راجعا الى الوصف الخارج فظهر ان النهي عن احد الاضداد لا يرجع الى النهي

العام

اعني ضدا خاصا وهذا العنوان

عن الضد الخاص لما عرفت من الثمرة العظيمة في اجتماع الامر والنهي انتهى وانت خبير بما فيه اما اولا
فلان مفهوم احد الاضداد امر منتزع لا وجود له الا وجود المنتزع منه وهي الاضداد الخارجية فلا يعقل ان
يكون النهي عن احد الاضداد نهيا عن الطبيعة حتى يغاير النهي عن الاضداد الخاصة ضرورة ان النهي
عن المنتزع يصير نهيا عن المنتزع منه فيصير اجتماع الامر والنهي في الضد العام بمعنى احد الاضداد
قبل اجتماعهما من جانب الآمر جائزا في الباب انه يحصل بذلك اشكال على القائل بالاقتضاء في
الضد العام بالمعنى المذكور لو قال به كما يتوجه الاشكال به على القائل باقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده
الخاص لو قال بتوجه النهي الى الخصوصيات بانفسها من جانب الآمر واما ثانيا فلان الاشكال باجتماع الامر
والنهي من جانب الآمر في الضد الخاص لو قال بتوجه النهي الى الخصوصيات انما يلزم لو قلنا بان فائدة
النهي عن الضد هو النهي عن شيء معين بخصوصه او هو النهي عن ضده بان يكون المنهي عنه طبيعة ما يضاده كما
هو الظاهر وهو الذي يستفاد من كلام الفاضل المحشي فلا يكون هناك امر بالافراد على وجه الخصوص حتى يلزم
اجتماع الامر والنهي من جانب الآمر واذ قد عرفت ذلك كله فاعلم انه لا اشكال في وقوع الخلاف في الضد الخاص
وانما الكلام في ان الضد العام بمعنى الترك ايضا داخل في محل النزاع ام لا فنقول انه ربما يستبعد جريان
الاقتضاء فيه لكن الظاهر دخوله كما يظهر من كلمات جماعة منهم السيد عميد الدين قال انه قد اشتمل
هذا البحث على مسئلتين الاولى ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده العام والمراد بالضد العام ترك
ذلك الشيء الذي يشتمل عليه كل واحد من الاضداد الوجودية اعني الافعال المنافية لذلك الشيء كالقيام
مثلا فانه يضاد ذكر الذات وما اشتمل على ذلك الترك من الاوضاع كالاضطجاع والاستلقاء والجلوس الى آخره
واعلم ان الناس قد اختلفوا في ذلك فمنع منه جمهور المعتزلة وكثير من الاشاعرة وصار اليه محققوا الفريقين
من المتأخرين وهو اختيار المصنف في كتب الاصول وهو صريح في وقوع الخلاف في الضد العام وحكى عن السيد
المرتضى رحمه الله انكار اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده العام قال في الهداية وربما يلوح ذلك بمعنى كون
النهي عن الترك قد وقع فيه الخلاف عن العلامة فانه استقرب القول بافادة الامر بالشيء النهي عن ضده العام
بمعنى الترك اذا لم يكن الآمر غافلا عنه ثم قال صاحب الهداية وربما ينسب القول به الى السيد رحمه الله في الذريعة نعم
حيث قال ان الذي يقتضيه الامر كون فاعله مريدا للمأمور به وانه ليس من الواجب ان يكون كارها لتركه ثم ذكر الامر
المتعلق بالنوافل مع انه سبحانه ما نهى عن تركها ولا كره اضدادها انتهى ويمكن المناقشة في دلالة
هذه العبارة على ما ادعى فان الظاهر منها انه بصدد انكار الاقتضاء في الامر الندبي كما يشهد به جعل
سند المنع هو الامر المتعلق بالنوافل فتدبر وكيف كان فالظاهر وقوع الخلاف في الضد العام بمعنى الترك
ايضا بالنسبة الى اصل الاقتضاء خلافا لصاحب الفصول حيث نفى وقوع النزاع وخصه في كيفية
الاقتضاء فانه قال ثم اعلم ان النزاع في الضد الخاص يتأتى في مقامين في اصل الاقتضاء وفي كيفيته
واما الضد العام بمعنى الترك اعني عدم الفعل فانما يتأتى النزاع فيه في كيفية الاقتضاء فقط بناء

على

على تفسير النهي طلب الترك بمعنى عدم الفعل انه لا اقتضاء فيه ح مطلقا بناء في معنى الوجوب ونحكي عن
المرتضى رحمه الله وبعض العامة انكار الاقتضاء بالنسبة اليه ايضا لان الآمر كثيرا ما يأمر ولا يتصور الترك فضلا
عن النهي عنه انتهى وانت خبير بان هذا التعليل على تقدير تسليمه انما يقتضي نفي الاقتضاء باللزوم البين
بالمعنى الاخص دون الاقتضاء بطريق العينية في المعنى او الجزئية او اللزوم البين بالمعنى الاعم او اللزوم
الغير البين وكذا ان فسر الترك بمعنى الكف بناء على عدم تعلق الطلب بالامور العدمية ثم قال
ثم انه قد اضطرب كلام جماعة في تحرير محل النزاع فمنهم من اطلق لفظ الضد ومنهم من جعل محل النزاع
في الضد العام وسكت عن الضد الخاص ومنهم من جعل النزاع في الخاص ونفاه عن العام لان انكاره
يؤدي الى خروج الواجب عن كونه واجبا وهذا التعليل لا يقتضي نفي النزاع فيه باعتبار الثاني
فالتحقيق ما ذكرناه انتهى وانت خبير بما فيه اما ما ذكره من منع الاقتضاء فيه ح مطلقا بناء في معنى الوجوب
مريدا به عدم امكان النزاع في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن الترك من جهة عدم امكان انكار الاقتضاء
فلكون النزاع فيه امرا معقولا وذلك لان النهي عبارة عن الانشاء الفعلي المتعلق بالترك كما ان الامر
عبارة عن الانشاء الفعلي المتعلق بالفعل الا ترى انه قد توهم النهي طلب الترك بالقول والامر طلب الفعل
فعلا بالقول المجرد حيث شيء من الفعل والترك لا يسمى امرا ولا نهيا ومعلوم ان الانشائين الفعليين
يجوز انفكاك احدهما عن الآخر لامكان طلب الآمر الفعل على وجه الالزام مع الذهول والغفلة عن تركه
فكيف بطلبه فان قلت لا يبقى ح فرق بين الواجب والمندوب لانه يفترق الاول باعتبار المنع عن الترك فيه
عن الثاني وبعد تحقق اعتباره في الاول يخرج عن الوجوب فذلك ما ذكرناه من عدم الفرق بينه وبين
المندوب وايضا لا يبقى ثمرة القول بكون الامر بالشيء مقتضيا للنهي عن ضده لانه على تقدير الغفلة
عن الترك لا يتعلق به نهي حتى يحرم فيترتب عليه العقاب بحرمة ما يلازمه من الامر الوجودي بناء على
القول بعدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم فيفسد لو كان عبادة قلت الجواب اما عن الاول فبان
المنع من الترك ليس فصلا للوجوب حتى يخرج الواجب عن وجوبه بسبب انتفائه لان الوجوب امر
بسيط لا تركب فيه اصلا لانه عبارة عن مرتبة خاصة من الطلب اعني الطلب الحتمي الالزامي لكنه عند
التحليل ينحل الى جزئين احدهما طلب الفعل والاخر المنع من تركه وهذا يفارق الوجوب المندوب فانه عبارة
عن مرتبة خاصة من الطلب غير بالغ حد الالزام فليس المنع من الترك بالفعل ماخوذا في معنى الوجوب
نعم هو من لوازم كون طلب الآمر بمعنى بعثه على الترك وانه لو سئل عن جواز الترك وعدم جوازه لاجاب بالنهي
ولو تفطن ان الوجوب طلب الفعل مع المنع من الترك مبني على المسامحة او ناظر الى ذلك المنع الشأني
واما عن الثاني فبان الثواب والعقاب والمصالح والمفاسد لا تدور مدار الانشاء الفعلي وانما هي دائرة
مدار الانشاء الشأني وان الاول وان كان منتفيا الا ان الشأني موجود والوجه في ذلك ان مناط
الاحكام الشرعية انما هي المصالح والمفاسد التي تنشأ منها وتلك المصالح كما انها موجودة عند وجود

الانشاء الفعلي ثبوت محبوبية ما تعلق به او مبغوضية كذلك الحال مع الانشاء الثاني
ويشهد بما ذكرناه من عدم دوران الامر مدار الانشاء الفعلي ملاحظة حال العقلاء فان المولى اذا
اشرف ابنه على الغرق بمرأى عبده مع غفلة المولى عن حال ابنه فلم ينقذه العبد كان معاقبا
صحيحا عند العقلاء ولو اعتذر بانه لم يصدر من المولى خطاب فعلي في ذلك الباب لم يقبل عذره
فليس ذلك الا من جهة كون الانشاء الثاني وهو هناك كونه بحيث لو التفت الى المولى لانشأ
حكم عليه بالانقاذ ففيما نحن فيه النهي الثاني وهو كون الضد بحيث لو التفت الى المولى النهي عنه
كان في الحرمة والفساد ومغني عن الخطاب الفعلي بعد التفات المكلف الى المقدمة الكاشفة في
الفعل لا يقال كيف تلتزم بدوران الامور المذكورة مدار الانشاء الثاني والحال ان الانشاء الفعلي
موجود لان غاية ما هناك ان الانشاء الفعلي بالنهي عن الضد غير موجود من جانب الآمر لكن الانشاء
الفعلي من جانب العقل بالنهي عن الضد الذي هو ترك موجود بعد علمه بالامر بالشيء من جانب الشارع
وكذلك الحال في مثل انقاذ العبد ابن مولاه فان انشاء طلبه وان لم يوجد من جانب الآمر الا انه صادر
من جانب العقل لانا نقول اولا ان الاوامر الشرعية العقلية لا يدرك العقل مصالحها حتى يدرك
مفاسد تركها فلا يبقى ح الا مجرد ادراكه لكون الترك مبغوضا بتبعية خطاب الشارع بالامر
بالشيء ومثل هذا لا يكون من قبيل انشاء العقل كما في حسن الاحسان وقبح الظلم والعدوان بل من قبيل
فهمه وادراكه كما في المفاهيم والاستلزامات فلم يتحقق هناك انشاء فعلي من جانب العقل وثانيا انا
لو سلمنا وجود الانشاء والحكم من جانب العقل لكن الثواب والعقاب وصحة وقوع الاسقاط به من حيث
هو ذلك العبرة به وانما العبرة بما هو كاشف عنه من حكم الشارع فان الوقائع لا تخلو عن حكم واقعي
من جانب الشارع كما لو تواترت به الاخبار وحكم العقل كاشف عن كون حكم الشارع هو عين حكمه
فيلزم الانقياد له لذلك فلو حكم العقل بالنهي عن الترك كان ذلك كاشفا عن كونه مبغوضا للمولى وان
لم يصدر منه انشاء فعلي فيكون المكشوف عنه هو ذلك الانشاء الثاني فيكون هو المناط بالاخرة
ثم بعد الالتزام بكون العقل حاكما لو كان تلبس بما تقول به العامة من جواز خلو الواقعة عن الحكم
كان حكم العقل غير كاشف وكان هو بنفسه مستقلا يترتب عليه الثواب والعقاب هذا ما ذكره من
كون مقتضى دليل السيد المرتضى رحمه الله لا ينفي الا اللزوم البين بالمعنى الاخص فبيان ذلك لا يبعد
في انه لا يكون النزاع في الضد العام بمعنى الترك منحصرا في كيفية الاقتضاء كما ان دليل المنكرين
غير منحصر في ذلك فقد ذكر السيد عميد الدين رحمه الله لهم دليلين حيث قال احتج المخالف من وجهين
الاول ما احتج به الاشاعرة وهو ان التكليف بالمحال جائز فيجوز ان يأمر الشارع بالشيء وبضده معا
وح لا يكون الضد منهيا عنه فبطل الاستلزام الثاني ما احتج به السيد المرتضى رحمه الله وبعض متأخري الاشاعرة
وهو ان الآمر بالشيء قد يكون غافلا عن ضده وح لا يتحقق نهيه عنه لاستدعاء النهي عن الشيء كونه متصورا

للناهي انتهى ومعلوم ان الدليل الاول لا يمكن تنزيله على كيفية الاقتضاء اصلا فغاية ما هناك
ان نسلم ان المستدلين منكروا الاصل الاقتضاء لكن الاشاعرة المتمسكين المتمسكين بالوجه الاول منكرون
للاصل فتدبر المقدمة الخامسة قد عرفت سبيل الاصل في المسئلة حتى يعول عليه عند العجز عن ترجيح احد الطرفين
وهذه المسئلة من جزئيات مبحث وجوب المقدمة بناء على ما هو عمدة ادلة القائلين بالاقتضاء من التمسك
بكون الترك مقدمة وكون مقدمة الواجب واجبة وح فيعلم حال الاصل هنا مما قررناه هناك ونقول
هنا ايضا الا انه ربما يقال ان الاصل مساعد للقائل المنكر فمقتضاه عدم الاقتضاء لكن لا يصح ان يراد بهذا
الاصل اصل البراءة لانه انما يجري حيث يجري هناك احتمال العقاب وهو هنا منتف لان النهي عن
الضد على تقدير ثبوته على تقدير ثبوته التبعية وهي مما لا يترتب عليه العقاب وكذا لا يصح ان يراد
به الاستصحاب لتوقفه على تحقق حالة سابقة متيقنة وهي هنا منتفية لانه لم يوجد وقت سابق
لم يكن فيه الامر بالشيء مقتضيا للنهي عن ضده حتى يستصحب عند الشك فيه بعد ذلك فلا بد ان يكون
المراد به احد الاصلين اعني اصالة الاطلاق واصالة عدم الشرطية عند الشك اما بيان الاول فهو ان مقتضى القول
بكون الامر بالشيء مقتضيا للنهي عن ضده هو ان يقع الضد لو اتى به في زمان المأمور به ان كان
عبادة فلو ثبت ذلك الضد الذي هو عبادة شيء من الاطلاقات او العمومات اللفظية كان الامر بالشيء مضيقا
مقيدا لذلك الاطلاق ومخصصا لذلك العموم فقول الله تعالى النجاسة مثلا يقيد اطلاق الامر بالصلوة
على وجه التوسعة ان قلنا انه موجب مطلق وح نقول اذا شككنا في ان الامر بالازالة يقتضي النهي عن الصلوة
ام لا يرجع الشك الى ان الامر بالصلوة بالنسبة الى الازمان هل تقيد ام لا فيجري هنا اصالة عدم التقييد
واما بيان الثاني فهو ان الامر بالشيء لو اقتضى النهي عن ضده كان امتثال الامر المضيق شرطا في صحة
الموسع فاذا شككنا في ثبوت الشرطية المذكورة بالشك في مبناها الذي هو اقتضاء الامر بالشيء النهي
عن ضده بناء على التشاغل بها على ما هو التحقيق من كون المرجع عند الشك في الاجزاء والشرائط هو
اصل البرائة ولا يتوهم انه يعلم التمسك باصل البرائة في حرمة الضد هنا في التمسك باصل البرائة هنا
لان حرمة الضد ليست مما يحتمل فيه العقاب بخلاف الاجزاء والشرائط لان عقاب الكل والمشروط مسلم
فاذا شككنا في شرطية السورة آل الشك الى ان الصلوة بغير سورة يترتب عليها عقاب ترك الصلوة
وكذا الحال في الشرط بالنسبة الى مشروطه فالفرق بين المقامين مثل الفرق بين الشك في وجوب مقدمة
وبين الشك في مقدميته حيث انه يجري اصل البرائة في الثاني دون الاول وبورود جريان اصالة
الاطلاق وعدم الشرطية ما لو انتفى الاطلاق اللفظي كما لو ثبت العبادة المكونة في ثبوت شرطها
بدليل لبي او ثبت بدليل لفظي مجمل لا يسري اطلاق او عموم فيه فتدبر واذ قد تمهد لك ما
عرفت من المقدمات فلنأخذ في اصل المقصود فنقول الكلام في هذه المسئلة يقع في مقامين احدهما
في الضد العام بمعنى الترك والثاني في الضد الخاص اما المقام الاول فتفصيل القول فيه يقع

الفت

عند الشارع م

لا لانه م

مقتضاه م

بانه م

ما لو كان هناك اطلاق لفظي وعورد جريان اصالة م

في موردين الاول في اصل الاقتضاء وقد اختلفوا فيه على قولين احدهما القول بعدم الاقتضاء كما عرفت
نقله عن السيد ره وجمهور المعتزلة وكثير من الاشاعرة ثانيهما القول بالاقتضاء ونسب في المنية الى
محققي المتأخرين وربما وصف بالشهرة وفي نهاية العلامة ان الاقرب ان نقول الامر بالشيء يستلزم
كراهة ضده العام لنفي الاخلال به اما كراهة تحريم ان قلنا ان الامر للوجوب او كراهة تنزيه ان قلنا
الامر للندب بشرط عدم الغفلة عن الضد العام انتهى ثم ان بعضهم صرح بالتفصيل بين امر الايجاب
وامر الندب بالاقتضاء في الاول دون الثاني في هذا المقام وانضح به بعضهم في المقام الآتي وعلة
الذريعة التي تقدم حكايتها عند تحرير محل النزاع ظاهرة في ذلك حجة المنكرين وجوه الاول ما
احتج به الاشاعرة كما في المنية وهو ان التكليف بالمحال جائز فيجوز ان يأمر الشارع بالشيء وضده معا
ومع ذلك لا يكون ضده منهيا عنه وفيه ما لا يخفى لوضوح ابتنائه على اصولنا الثاني ما حكي التمسك به في
المنية عن السيد المرتضى ره وبعض متأخري الاشاعرة من ان الآمر كثيرا ما يأمر بشيء ولا يتصور الترك فضلا
عن النهي عنه وهذا وظاهره منع كون الامر بالشيء مقتضيا للنهي عن ضده بالفعل لان الذي لا يتحقق الا
بعد تصور المنهي عنه دون النهي الشأني الذي مقتضاه كون النهي بحيث لو التفت اليه الآمر لنهى عنه
ضرورة تحقق هذا المعنى مع الغفلة ولذا حول الاستدلال وعدل عليه صاحب الفصول ره بانه على تقدير تسليمه
انما يقتضي نفي الاقتضاء باللزوم البين بالمعنى الاخص دون الاقتضاء بطريق التضمن في المعنى
او الجزئية او اللزوم البين بالمعنى الاعم او اللزوم الغير البين انتهى وانت خبير بان نفي اللزوم
البين بالمعنى الاخص وتجويز غيره ان كان بالنسبة الى النهي الفعلي فغير انه مع الغفلة عن تصور الترك
لا يمكن تحقق النهي عنه فعلا اصلا فلا فرق في عدم صحة الالتزام بين القول بكون النهي عن الترك
عين الامر بالشيء او جزءه او لازمه البين بالمعنى الاخص او الاعم او غير البين لان جميع ذلك فرع
تحقق النهي الفعلي وقد فرض عدمه رأسا فلا وجه لتخصيص نفي الاقتضاء باللزوم البين بالمعنى
الاخص وان كان بالنسبة الى النهي الشأني فغير انه متحقق على جميع التقادير الخمسة ضرورة كون
الترك بحيث لو التفت اليه لنهى عنه وذلك مما لا تفاوت فيه بينها ومعنى كون الامر بالشيء
هو عين النهي عن تركه شأنا على القول بالعينية هو كون الترك بحيث لو التفت اليه الآمر لنهى عنه
لكان ذلك النهي عين الامر بالشيء او جزءا او لازما البين بالمعنى الاخص او الاعم او الغير البين
فلا وجه لنفي اللزوم البين بالمعنى الاخص وتسليم تجويز غيره الثالث ما حكي عن السيد المرتضى ره
من ان الوجوب مرتبة تأكد الندب فلو كان الامر للوجوب مقتضيا للنهي عن ضده العام بمعنى الترك
لكان الامر الندبي ايضا مقتضيا للمنهي عنه والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ما عرفت من ان
الوجوب عبارة عن مرتبة تأكد الندب ووجه بطلان التالي انه لو اقتضى الامر الندبي النهي عن ضده
متعلقه لزم كون ترك المندوب مكروها لان اقل مرتبة النهي انما هو التنزيه ومعلوم ان ترك المندوب

لا يكون مكروها

الترك

لا يكون مكروها وفيه اولا المنع من كون الوجوب عبارة عن مرتبة تأكد الندب بل هما نوعان متغايران
فالاول عبارة عن الحتم والالزام والثاني عبارة عن طلب ليس معه الالزام فيحلل الاول عند
العقل الى طلب الفعل مع المنع من الترك والثاني الى طلب الفعل بدون المنع من الترك فلا يبقى … الملازمة
بينهما ملازمة بين اقتضاء احدهما للنهي عن الترك وبين اقتضاء الآخر وثانيا انا لو سلمنا كون الوجوب
عبارة عن تأكد الندب قلنا ان التأكد فارق بينهما فهو السبب في اقتضاء الوجوب النهي عن ضده لتحقق
المنع عن الترك فيه وهذا السبب غير موجود في الامر الندبي فقياسه على الامر الوجوبي قياس مع
الفارق وثالثا انا نلتزم بان الامر الندبي ايضا يقتضي النهي عن ضده لكن … انما هو رجحان
الفعل وكونه ذا مصلحة غير بالغة حد الالزام وفوات تلك المصلحة لا يستلزم مرجوحية الترك لان
فوات مصلحة الفعل على الوجه المذكور كما يجتمع مع مرجوحية الترك كذلك يجتمع مع مساواته للفعل فالنهي
عن الترك المدلول عليه بالامر بالشيء على الوجه المذكور يصير عبارة عن طلب عدم تفويت المصلحة المذكورة
على وجه الفضيلة والرجحان ولا يلزم منه مرجوحية الترك حتى يصير مكروها ثم ان مقتضى كل من
الدليلين الاخيرين المحكيين عن السيد ره بخلاف مقتضى الاول لان مقتضى الاول انكار اقتضاء النهي الفعلي
والالتزام بوجود النهي الشأني وعلى هذا يمكن ان يكون النزاع بين السيد ره وبين الاكثر لفظيا لاحتمال
كون مرادهم من النهي عن الضد الذي يقولون بدلالة الامر عليه هو النهي الشأني دون الفعلي ومراد
السيد ره من النهي الذي ينكر دلالة الامر عليه هو النهي الفعلي ومقتضى الثاني منع الاقتضاء رأسا من
دون فرق بين الفعلي والشأني فيكون النزاع معنويا وكيف كان فان كان مقصود السيد ره هو نفي
النهي الفعلي فهو مسلم وان كان مقصوده نفي النهي مطلقا فهو ممنوع اذ لا مجال لانكار النهي الشأني
حجة المثبتين وجوه الاول ما ذكره العلامة في النهاية بقوله ره ما نصه ان الوجوب ماهية مركبة من جزئين
احدهما طلب الفعل والثاني المنع من الترك ولا يتحقق المركب بدون تحقق اجزائه فيلزم من ثبوت
الامر بالشيء النهي عن تركه الذي هو طلب تركه انتهى ولا يخفى ما فيه بعد ما بيناه من كون الوجوب
بسيطا لا مركبا الثاني ما ذكره بعد الوجه الاول بقوله ره وايضا اما ان يمكن اجتماع الطلب الجازم مع الاذن
في الاخلال ام لا والاول محال لاستلزامه الجمع بين النقيضين والثاني هو المطلوب فانا لا نعني بقولنا
الامر بالشيء نهي عن ضده سوى ذلك انتهى وانت خبير بان هذا الوجه لا يعطي اثبات النهي الفعلي
فان عدم اجتماع الطلب الجازم مع الاذن في الاخلال اعم من ثبوت النهي الفعلي والشأني المورد
الثاني في كيفية الاقتضاء واختلفوا فيها على اقوال احدها ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده ودلالته
عليه بالمطابقة وهذا القول هو الذي … صاحب الفصول تبعا لجماعة من القدماء ثانيها ان
دلالته عليه انما هي بطريق الالتزام اللفظي ثالثها ان دلالته عليه انما هي بطريق الالتزام العقلي
حجة القول الاول ما ذكره صاحب الفصول ره بقوله لنا ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده العام اذ …

الأمر ره

لان … ره

النهي ره

النهي ع

انما هي ره
بالتضمن ثالثها ان دلالته
عليه ره

الترك فيهما بعدم الفعل لان معنى الترك هو المطلوب طلب ترك الترك لان معنى النهي طلب الترك
وطلب ترك الترك عين طلب الفعل في المعنى وذلك ظاهر وفيه انه ان اراد اتحادهما بحسب المفهوم بان
يقال ان مفهوم صل عين مفهوم لا تترك الصلوة فهو مصادم للضرورة ضرورة تغاير مفهوميهما
ايضا فقد اعترف بذلك حيث قال انما قلنا انه عينه في المعنى اذ لا ريب في تغايرهما بحسب المفهوم
كالوجود وعدم العدم وان اراد اتحادهما بحسب المصداق الخارجي كما صرح به في الجواب عما اورده على
ما ذكره في وجه كونه عين النهي عن ضده في المعنى كما عرفت حيث قال لو اعترض بان النزاع يرجع
الى اللفظ حيث سمي طلب الفعل طلبا لترك تركه فعبر عنه بالنهي عن الضد وطريق ثبوته النقل عن
اهل اللغة ولم يثبت ولو ثبت فرجع الى انه يسمى النهي بعبارة اخرى كالايجاب وشبهه لا يليق ان يذكر
في الكتب العلمية والجواب ان الكلام في عينية المفهوم بحسب الصدق لا في التسمية اذ لم يدع احد ان
النهي عن الضد لم يعني عن بحثا المتداول هو عين طلب الترك حتى يحتاج الى تفسيره بالنقل وعينية المفهوم
في الصدق وان كانت من الامور الواضحة الا ان التشاجر في نظائرها غير عزيز في كتب القوم انتهى ففيه
ان النهي الذي يدعي كونه عين الامر بالشيء لا يخلو اما ان يكون مراده به هو النهي الفعلي او يكون مراده هو
النهي الشأني اما الاول فيدفعه ان النهي عن ترك الترك بالفعل غير الالتفات اليه كما عرفت من ان
انشاء الحكم لا بد فيه من تصوره متعلقه وان الآمر قد يكون غافلا عن الترك فلا يصح تحقق صدور النهي
عنه منه ومع انتفائه كيف يصح دعوى كونه عين الامر بالشيء واما الثاني وهو ان يكون المراد بالنهي هو
الثاني بمعنى ان الآمر اذا قال افعل كذا فان التفت الى تركه فيصير مفهوم قوله لا تتركه بعد صدوره عن
مفهوم قوله افعل كذا فمرادنا ذلك وان كان صحيحا في نفسه الا انه لا مجال لحصره في مقابل القائل بكونه
بقوله مدلولا تضمنا او التزاما لانه خروج عن متنازعهم فانهم يقولون بكون النهي المستقل الامر
مدلولا تضمنا او التزاما فهو محل النزاع دون النهي الصريح الذي نطق به الآمر ولم ينطق به وانما هو
الامر ~~يستفاد منه جهة اللفظ~~ فان اربابه ذينك القولين ايضا يلتزمون بكونه مدلولا بحسب مدلول الامر بحسب
الصدق فدعوى كون النهي عن الضد الصحيح به عين الامر بالشيء في مقابل من يقول بان النهي المستفاد
من صيغة الامر سيستفيد تضمني بدعوى كون مدلولها مركبا او التزامي بدعوى كون مدلولها ملزوما
للنهي عن الترك خروج عن متنازعهم فيصير النزاع معهم لفظيا لان القائل بالعينية لا ينكر انه يقول
ان النهي عن الترك الذي هو جزء مدلول الامر على مذاق القائل بتركيبه ضرورة ان الجزء لا يصير
عين الكل وكذا لا يسعه ان يقول ان اللازم عين الملزوم وهو واضح بل ربما امكن ان يقال ان القائل
بالعينية على هذا الفرض لا يخرج عن جملة المنكورين في الحقيقة هذا ما اورده بعض مشايخنا على صاحب
الفصول وكل الانصاف كون النزاع لفظيا مشتركا لوروده عليه وعلى غيره ممن يقول بالتضمن
او الالتزام فان ذلك نزاع مستمر بين القوم والقول بالعينية [illegible] بين القدماء كالقول بغيرها قبل تحرير

النهي عن ضده — التضمن — بقول لا تتركه

القول الثاني ما ذكره في المعالم بقوله لنا على الاقتضاء في العام بمعنى الترك ما علم من ان
ماهية الوجوب مركبة من امرين احدهما المنع من الترك فصيغة الامر الدالة على الوجوب دالة على النهي
عن الترك بالتضمن وذلك واضح انتهى واورد عليه سلطان العلماء بقوله لا يخفى ان تركب
الوجوب من امرين على تقدير تسليمه لا يستلزم تضمن الامر لهما فان الوجوب حكم من احكام المأمور به
وليس هو بعينه مفهوم الامر ~~[illegible]~~ حتى يستلزم الامر بالشيء النهي عن تركه لزوما بينا
بالمعنى الاعم فتأمل انتهى وتصدى المدقق الشيرواني لدفعه فقال اعلم ان المقرر في كتب
الاصول ان مفهوم الامر هو الطلب الجازم من غير ملاحظة مفهوم الترك والمنع عنه لكن اشتهر عندهم
ان الامر معناه الوجوب وكذا اشتهر عندهم تركب الوجوب من الامرين المذكورين فلعل المصنف
بنى الكلام على ما هو المشهور تسامحا منه واغماضا عن حقيقة الامر لعدم تعلق الغرض بتحقيق الامر في
ذلك وانتفاء الفائدة فيه كما ان ذلك المشهور مبني على المسامحة فكانه قال الجزء لدلالة التضمن
بناء على ما هو المشهور وان كان التحقيق ان آخره هو الاستلزام انتهى وظاهر كلام هذين العلمين تسليم
ان معنى الامر انما هو الايجاب وانه مغاير للوجوب وان الوجوب مركب من امرين طلب الفعل والمنع من
تركه وانه لا يلزم من تركبه تركب الايجاب ولا يخفى ما فيه لان الايجاب والوجوب من قبيل الفعل والانفعال
كالكسر والانكسار والايجاد والوجود وقد صرح المحققون بان الفرق بين الفعل والانفعال انما هو
بالاعتبار اذ ليس في الوجود الخارجي الا حدث واحد فاذا لوحظ باعتبار صدوره عن الفاعل وقيامه به سمي
فعلا واذا لوحظ تعلقه بالمفعول سمي انفعالا فالحتم والالزام اذا لوحظ باعتبار كونه صفة الطالب سمي
ايجابا واذا لوحظ باعتبار كونه صفة الفعل المطلوب سمي وجوبا وعلى هذا فمن يلتزم بتركب معنى الوجوب
ولو على سبيل التنزل كالسلطان العلماء لا يسعه الفرار من الالتزام بتركب الايجاب فالتفكيك بينهما
في غاية البعد من مثلهما ولا فرق في ذلك بين الوجوب بالمعنى اللغوي الذي هو الطلب الحتمي سواء صدر
من العالي الى السافل او المساوي وبين الوجوب الشرعي الذي هو الطلب الحتمي الصادر من العالي بخصوصه
اذ لا فرق بينهما بحسب المفهوم غاية ما في الباب انه يترتب عليه بحكم العقل اذا صدر من العالي المدح على الطاعة
والذم على مخالفته اذا كان من قبيل الاوامر العرفية والثواب والعقاب اذا كان من قبيل الاوامر
الشرعية وباعتبار ترتبهما عند صدوره من العالي يسمى وجوبا شرعيا لكن ليس ترتبهما من مفهوم الوجوب
اذ ليس مفهومه سوى الحتم والالزام بل هو حكم عقلي جاء من جهة صدور الطلب من العالي كما عرفت خلافا
لما يظهر من كلام الفاضل القمي رحمه الله وما ذكرناه من الايراد على العلمين المذكورين انما هو كلام ~~[illegible]~~
~~[illegible]~~ ولنا فيه كلام يأتي عند الكلام على مذهب الفاضل القمي ممن يقول بالالتزام اللفظي ثم ان
الفاضل الصالح المازندراني ذكر ما على حكم صاحب المعالم بكون الدلالة تضمنية بقوله لان
الامر موضوع للوجوب والوجوب طلب الفعل مع المنع من الترك فالامر دل على المنع من الترك بالتضمن وهو

لان مفهوم الامر هو الايجاب منه

باعتباره

بعض مشايخنا منه

المعنى من النهي عنه قال وفيه نظر لان هذا انما يتم لو ثبت ان المنع من الترك داخل في حقيقة الوجوب
على ان يكون التعريف المذكور حدا لرسم لجواز ان يكون رسما فالمنع من الترك ح لازم له
في الوجود مما كلامه وفيه ان بعض المحققين ذكر ان التمييز بين الفصل والخاصة مما لا يتيسر
الا لمن ايده الله تعالى بالنفس القدسية لان ذلك المعنى موقوف على الاحاطة بالحقائق والعلم بالمبادي ولا يتيسر
ذلك لمتعارف الناس وان مثل تمييز الناطق فصلا والضاحك خاصة انما هو من قبيل الامور الاصطلاحية
التي يتيسر لكل احد فلذلك تقرر والتمييز بين الامرين معيارا ظاهرا وهو ان كل كليين اذا وجدنا
فاما ان يحصل التمييز بينهما في واحد وح يكون ذلك هو الفصل واما ان يتعدد وح يكون الاسبق منهما الى
الذهن في مقام التمييز هو الفصل ويكون غيره من قبيل الخاصة ح نقول فيما نحن فيه ان المميز بين الوجوب والندب
اما ان يحصل في كون الوجوب لابد فيه من المنع عن الترك بخلاف الندب فانه عبارة عن الطلب مع عدم
المنع من الترك وح يتعين بحكم القاعدة المذكورة كون المنع من الترك فصلا للوجوب واما ان لا ينحصر في
ذلك بان يتحقق ان ترتب العقاب على الترك ايضا من قبيل المميز بينهما وح لا ريب في ان الاسبق الى الذهن
في مقام التمييز انما هو المنع من الترك فيكون هو الفصل ويكون ترتب العقاب على تركه ونحوه من قبيل
الخاصة بحكم المعيار المذكور فيكون دلالة الامر على المنع من الترك بالتضمن لكن هذا مع الاغماض عما ذكروه
من ان الاجناس والفصول والحدود من خواص الحقائق المتأصلة واما ما كان من قبيل المعاني كما في معاني
اصطلاحات العلوم فليس فيه جنس ولا فصل ولا حد بل ما هو بمنزلته ولهذا قالوا ان جميع التعاريف المذكورة في
العلوم انما هي من قبيل الرسوم دون الحدود وعلى ذلك يكون المنع من الترك بمنزلة الفصل للوجوب لا فصلا حقيقيا
هذا ما يتعلق بكلامه ولكن التحقيق ان الوجوب عبارة عن معنى بسيط هو الحتم والالزام ولابد من خصوصية
بها يمتاز عن الندب ولما كان يحصل بطلب الفعل مع المنع من الترك كان المنع من الترك بهذا الاعتبار فصلا
للوجوب به يمتاز عن الندب فح نقول ان القائل بان الامر بالشيء يدل على النهي عن الترك بالتضمن ان اراد
المنع من الترك الذي هو جزء الوجوب عند تحليل العقل له الى طلب الفعل مع المنع من الترك فلا اشكال في
صحته لان المنع من الترك ح يكون هو تلك الخصوصية المميزة ويكون فصلا للوجوب المدلول عليه بالامر
فيكون دلالة الامر عليه نظير دلالة الانسان على الناطق وان اراد المنع الفعلي بان يلتزم بان مدلول الامر
مركب من انشائين فعليين احدهما طلب الفعل والاخر المنع من الترك فعبارة فذلك وان كان على تقدير
وقوعه يقتضي كون دلالة الامر بالشيء على النهي عن تركه على وجه التضمن الا ان الشان في وقوعه والظاهر
انهم لا يلتزمون به لاستلزامه كون مفهوم صيغة الامر مركبا من الامر والنهي الفعليين ولا يلتزم به احد
وان اراد النهي الشأني بمعنى ان الامر لو التفت الى الترك وعلم به لترك الشيء العلاقي يصير جزء مدلول الامر
فبطلان الشق فسادا واضح لما عرفت بيانه عند الكلام على القول بالعينية من ان مفهوم النهي عن الترك ح
يكون عين الامر بالشيء والظاهر ان مراد القائل بالتضمن انما هو الشق الاول فلا اشكال في صحته ويدل على

ذلك ما ذكره الفاضل الصالح المازندراني ره في اوائل حاشيته التي تقدم حكايتها انه علل مذهب
صاحب المعالم ره بقوله لان الامر موضوع للوجوب والوجوب طلب الفعل مع المنع من الترك فالامر دال على
المنع من الترك بالتضمن وهو معنى النهي عنه انتهى وبما ذكرناه من كون مراد القائل بالتضمن هو الوجه
الاول خاصة يندفع ما اورده صاحب الفصول ره على صاحب المعالم ره بقوله على انا نقول اذا كان النهي عن
الترك جزء معنى الايجاب فمعنى النهي عن الترك اما طلب ترك الترك وطلب الكف عنه وكيف كان فترك الترك
او الكف الذي تعلق به طلب وطلب لتحقق معناه فيه ولاستحالة انفكاكه بغيره من الاحكام والا لم يكن لازما
للايجاب فاذا قلنا بان النهي عن الترك جزء من معنى الايجاب لزم تركيب كل ايجاب من ايجابات او تحريمات غير
متناهية وذلك ظاهر الفساد انتهى وتوضيح ما اشار اليه ان على تقدير تضمن الامر بالشيء للنهي
عن الترك يقال ان كل ايجاب متضمن للنهي عن الترك وهذا النهي امر بعدم الترك او بالكف عنه وهذا
الامر متضمن للنهي عن ترك المامور به وهكذا الى ما لا نهاية له فيتسلسل ووجه الاندفاع ان ذلك انما يتجه
لو كان مراده مما ذكره هو كون النهي الفعلي جزء مدلول الامر بان يكون مركبا منه ومن طلب الفعل واما
على ما ذكرناه من كون معنى الوجوب بسيطا ينحل الى جزئين عند العقل فلا يتجه وما ذكرناه من التحقيق
هو الذي ذكره بعض من تاخر وان فيه نظرا اما اولا فلان ما ذكره من كون معنى الوجوب بسيطا ينحل
الى جزئين مناف لتصحيح كلام القائل بالتضمن الا ترى الى قول صاحب المعالم ره لنا على الاقتضاء
في العام بمعنى الترك ما علم من ان ماهية الوجوب مركبة من امرين احدهما المنع من الترك
فصيغة الامر الدالة على الوجوب دالة على النهي عن الترك بالتضمن وذلك واضح انتهى و
مثله كلام العلامة ره في النهاية الذي تقدم نقله واي عبارة اوضح من هاتين العبارتين حتى تؤولا الى
البساطة والانحلال العقلي واما ثانيا فلان البسيط لا جزء له وانحلاله الى امرين لا يوجب صيرورته ذا جزئين
له وهو ظاهر وفيه انه لو ان التضمن عبارة عن دلالة اللفظ على جزء ما وضع له واما ثالثا فلان الاستشهاد
بكلام الفاضل الصالح المازندراني ره في الحاشية مما لا وجه له اذ لا دلالة فيه على كون معنى الوجوب بسيطا ينحل
الى جزئين فتدبر ومما بيناه ظهر ان ما فرع على ما ذكره من اندفاع ايراد صاحب الفصول ره لا وجه له لابتنائه
على كون الوجوب عند القائل بالتضمن بسيطا ينحل الى جزئين وقد عرفت خلافه حجة القول الثالث
ما ذكره الفاضل القمي ره بقوله الاقوى ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ترك المامور به التزاما لا تضمنا
كما توهم بعضهم اذ المنع من الترك ليس جزء مفهوم الامر فان معنى افعل هو طلب الحتمي الجازم ويلزمه
انه اذا صدر عن الشارع ترتب العقاب على تركه والممنوع عنه فالمنع من الترك لو سلم كونه جزء معنى
الوجوب لا يلزم منه كونه جزء معنى افعل كما توهم وتذكر ما اسلفنا في مباحث دلالة الصيغة على الوجوب
تبصر هنا فالصيغة تدل عليه التزاما بينا بالمعنى الاعم انتهى ومراده بما اسلفه في مباحث دلالة الصيغة
على الوجوب هو ما ذكره في القانون الاول من مباحث الامر من الاصول الثالث في افادة الصيغة الوجوب

ما توهم

وقوله فالمنع من الترك لو سلم كونه جزء معنى الوجوب لا يلزم منه كونه جزء معنى افعل كما توهم علا لاحظة عليه من قوله ان المنع من الترك ليس جزء مفهوم الامر فان معنى افعل هو طلب الحتمي الجازم ويلزمه اذا صدر من الشارع ترتب العقاب على تركه والممنوعية عنه يدل على ان معنى صيغة افعل انما هو مجرد الطلب الجازم وان المنع من الترك من لوازم المقام الخاص وهو الصدور من الشارع كالعقاب والايلام داخلا في وضعها الان وضعها انما هو لمجرد الطلب الجازم كما عرفت وح فلو سلم دخول المنع من الترك في معنى الوجوب لا نسلم دخوله في معنى صيغة افعل ولكن على هذا التقدير لا يخلو عن كون الامر حقيقة في الوجوب عن ساعه ويتجه عليه اولا ان ترتب العقاب على تركه ليس مخصوصا بامر الشارع بل هو حاصل في كل امر صدر من العالي كما صرح به هو نفسه في باب الامر بل تفسيره ماذكره من كون محل النزاع هو ان الصيغة تدل على ان المتكلم بها عالي او جاعل نفسه عاليا مصيره الى الاثبات ان صيغة الامر تدل على كونه عاليا موجبا الفعل الا ان يقال ان ذكر الشارع انما هو لاختصاص النزاع في المسئلة بامره وكونه من افراد العالي فتامل وثانيا ان لزوم المنع من الترك لا اختصاص له بامر الشارع بل هو لازم لكل طلب على وجه الحتم والالزام سواء كان الطالب عاليا ام لا ثم انه قد يدل كلامه المذكور على كون الالتزام من قبيل الالتزام اللفظي دون العقلي لانه صرح في مقدمة الواجب بكون البين بالمعنى الاعم من اقسام الالتزام اللفظي لما قد عرفته في السابقه من مقدمات ذلك المبحث دلالة الالتزام ما لفظية واما عقلية واللفظية على قسمين ما بين بالمعنى الاخص كدلالة الصيغة اصلا على الحتم والالزام عند من يدعي التبادر فيه كما هو الحق والمراد به دلالة اللفظ عليه وكونه مقصودا للافظ ايضا واما بين بالمعنى الاعم كدلالة الامر بالشي على النهي عن الضد العام بمعنى الترك فبعد التامل في الطرفين والنسبة بينهما يعرف كون ذلك مقصودا للمتكلم ايضا بذلك الخطاب واما العقلية فهو ان يحكم العقل بعد التامل في الخطاب وفي شي اخر كون ذلك الشي لازما مرادا عند المتكلم وان لم يدل عليه ذلك الخطاب بالوضع ولم يقصده المتكلم ايضا بذلك الخطاب بل وعلم يتفطن به ايضا كوجوب المقدمة على ما سنحققه ودلالة الايتين على اقل الحمل ونحو ذلك فهذا الحكم وان كان انما حصل من العقل لكن حصل بواسطة خطاب الشرع وتبع لذلك الخطاب فهي بمعنى خطاب حصل بتبعية الخطاب الشرعي وان كان الحاكم باللزوم هو العقل هذا كلامه وقوله في تعريف اللزوم البين بالمعنى الاخص ان المراد به دلالة اللفظ عليه وكونه مقصودا للافظ ايضا بمجرد ثبوت الامرين من دون حاجة الى التامل في الطرفين والنسبة بينهما بقرينة مقابلته بتعريف البين بالمعنى الاعم بانه بعد التامل في الطرفين والنسبة بينهما يعرف كون ذلك مقصودا للمتكلم ايضا بذلك الخطاب فلا يكون تعريفا بالاعم فيكون محصل مقصوده انه يعتبر في الدلالة الالتزامية اللفظية كون اللازم مقصودا بذلك الخطاب ولكن يفترق القسمان المذكوران فيها في انه يدل اللفظ على اللازم من دون حاجة الى ملاحظة اللازم والملزوم والنسبة بينهما في البين بالمعنى الاخص بخلاف البين بالمعنى الاعم فانه يحتاج فيها الى تلك الملاحظة لكن هذا خلاف مصطلح اهل الميزان وغيرهم فانهم لا يعتبرون القصد في الدلالة الالتزامية وانما يعتبرون

اللزوم

اللزوم بين نفس المعنى وما يلزمه وكانه قد اراد تفسير ما هو لازم المراد بعنوان كونه مرادا حتى يعتبر القصد الى اللازم وقوله في تعريف الالتزامية العقلية انه يحكم العقل بعد التامل في الخطاب وفي شي اخر معا انه لا بد وان يتامل في تفسيره خارجية غير ملاحظة الطرفين والنسبة بينهما والامر غير كافية في العقلية فان ملاحظة وجوب الصوم على السفر ثم نصب السلم والنسبة بينهما لا تقتضي باللزوم الا بعد ملاحظة ان نصب السلم مقدمة للصعود وان التكليف بالمحال لا يجوز فانه ح يحكم العقل بان وجوب نصب السلم مركوز في نظر الامر لكن لا بعنوان كونه مقصودا من هذا الخطاب هذا وقال بعض من تاخر في مقام الاعتراض عليه انه يستفاد من كلامه امران احدهما ان معنى الامر هو الايجاب بارادة الوجوب بمعنى الحتم والالزام على وجه اللزوم البين بالمعنى الاخص ولا يلزم من كون المنع من الترك جزء لمعنى الوجوب لو سلم انه جزء للايجاب وثانيهما ان المنع من الترك بالنسبة الى معنى الامر لازم بين بالمعنى الاعم وكلاهما محل نظر اما الاول فلما تقدم عند بيان القول بالتضمن من ان الايجاب والوجوب من قبيل الفعل والانفعال وانهما متحدان في الوجود الخارجي متغايران بالاعتبار فلو كان المنع من الترك جزء لاحدهما كان جزء للاخر واما الثاني فلانا قد بينا عند الكلام على القول بالتضمن ان الوجوب عبارة عن الطلب البسيط الاجمالي الذي يحلل عند العقل الى طلب الفعل مع المنع من الترك وح نقول ان الفاضل المذكور ان اراد من المنع من الترك الذي جعله بالنسبة الى الوجوب لازما بينا بالمعنى الاعم المعنى التفصيلي ففيه انه لا يلزم من تصور الوجوب وتصور المنع من الترك بالفعل وتصور النسبة بينهما الجزم باللزوم بينهما لجواز كون الامر غافلا لم يتحقق منه المنع بالفعل وان اراد منه المنع الشاني بمعنى انه لو امر باكرام زيد مثلا لو التفت الى تركه لان يخاطب بستقل فقال لا تترك اكرام زيد فالامر البين بالمعنى الاعم مدلول هذا الخطاب فغير ان مدلول ذلك الخطاب عين الامر باكرام زيد بحسب المصداق فلا وجه لعده من قبيل اللازم البين بالمعنى الاعم وان اراد منه ذلك الجزء الذي يحلل اليه الوجوب ففيه انه مدلول تضمني لكونه جزء لمعنى الوجوب وقد اعترف هو بكونه جزء عند الانحلال في مبحث الاوامر فقال الاقرب الاول لنا ان صيغة افعل حقيقة في الوجوب للتبادر عرفا ويثبت في اللغة والشرع بضميمة اصالة عدم النقل لا يقال انا لا نفهم من الصيغة غير طلب الفعل ولا يخطر بالنا طلب الترك فضلا عن المنع عنه فان معنى الوجوب عنده امر بسيط اجمالي وهو الطلب الحتمي الخاص ولكنه يحلل عند العقل باجزائه كسائر الماهيات المركبة كالانسان والفرس وغيرهما فهذا الطلب البسيط الاجمالي الخاص اذا حلل عند العقل يحلل الى طلب الفعل مع المنع من الترك فانظر الى العرف ترى ان السيد اذا قال لعبده افعل كذا ولم يفعل عد عاصيا وذم العقلاء لتركه وان لم يكن هناك قرينة تدل على الوجوب الحتمي فانه ح منزه كيف اعترف بان الوجوب له جنس وفصل وهما طلب الفعل مع المنع من الترك وانه على حد سائر الماهيات المركبة ومع ذلك يقول ان دلالة الامر بالشي على المنع من الترك انما هي على وجه اللزوم البين بالاعم وكيف لا يقول بالتضمن كما يقول به هو وغيره في دلالة الانسان على الحيوان او الناطق

المدلول عليه بالاعم وملاحظة وجوب ... ٧

٧ المنع ...

الاعم ٧

ودلالة القرينة على الحيوان والضاحك وانت خبير بما في وجوه النظر اما الاول فلما عرفت من ان مراد
الفاضل المذكور هو ان مفهوم الصيغة ليس الا الطلب الحتمي الجازم وترتب العقاب على الترك ومنع
من الترك لم يجئا الا من قرينة المقام وهو صدوره من الشارع الذي هو عالم بحيث لا عنه فليس
شيء منهما مما يدخل في مفهوم الصيغة فلو سلم دخول المنع من الترك في مفهوم لفظ الوجوب وتركبه من طلب
الفعل والمنع من الترك لا يلزم من ذلك دخوله في مفهوم صيغة افعل وتركبه من طلب الفعل والمنع
من الترك لما عرفت من كونه خارجا عن مفهومها وانما جاء بقرينة المقام وهذا الذي فسرنا به كلام
الفاضل القمي ره هو مراد سلطان العلماء ره والمدقق الشيرواني ره وليس مرادهما ان مفهوم صيغة الامر
هو الايجاب وانه بسيط ولا يلزم من تركب الوجوب حتى تقدير تسليم تركبه حتى يعاب كلامهما بان الايجاب
والوجوب من قبيل الفعل والانفعال ولا فرق بينهما بحسب الحقيقة والخارج وانما الفرق بالاعتبار ولا وجه
للقول ببساطة الاول وتركب الثاني على ما عرفت من الايراد عليهما سابقا من ذلك البعض فتدبر واما
الثاني فلانا نختار ان الوجوب امر بسيط لكنه يحلل الى جزئين طلب الفعل والمنع من الترك وان صرح بنحله
لا الثاني والغرض انما هو باعتبار التحليل العقلي لا بحسب الخارج فلا يلزم منه التركيب الا صيرورة المنع
من الترك جزء لمدلول الوجوب لا لان اللفظ على بسيط يحلل باعتبار المعتبر الى امرين بيت الامر بان مطابقة
وتسمية ذلك المحلل اليه مدلولا تضمنيا خارج عن الاصطلاح لكونه بنفي شيء وهو ان الانحلال الى
طلب الفعل والمنع من الترك بحسب الظاهر ينافي كون المنع من الترك لازما بينا بالمعنى الاعم لان الانحلال
الى الاجزاء ظاهر في ان هناك معنى ماخوذا على وجه التركيب انما اراد العقل تفصيله وتقطيعه حصل
هناك اجزاء موجودة في ذلك البسيط على نحو الشرف واللزوم مقتضاه كون اللازم خارجا عن الملزوم
ويمكن دفعه بان البسيط لا يمكن ان يكون بنفسه مركبا نعم هو قابل للتفصيل اما باعتبار المتعلق كما قال بعضهم
في ارادة الله تع من انها امر بسيط لكنها ينقسم باعتبار متعلقها الى مشية وارادة وقضاء وامضاء واما
باعتبار ابراز اللوازم والتصريح بها فان الطلب الحتمي يلزمه بنفسه عند تحليله الى اجزائه عبارة عن ابراز
لازمه كما ذكره في باب الاوامر من الانحلال الى طلب الفعل والمنع من الترك يراد الالتفات الى الملزوم
واللازم وابرازه بعبارة ما ذكره في بحث المقدمة في هذا المبحث فحصل بالتقاس جامع كلما اثر
هو ان الطلب الجازم يعبر من احدهما الحتم والالزام وهو لازم بين بالمعنى الاخص بالنسبة الى
معنى الامر وتصور هذا المعنى لا يتحقق الا بان يوقع صيغة وضعت للطلب المقيد بالحتم والالزام
على ان يكون التقييد داخلا او القيد خارجا كما هو مذهب من يقول بان دلالة الجملة الشرطية على
المفهوم انما هي من باب الالتزام اللفظي ونصر معنى قولهم الامر حقيقة في الوجوب على هذا عبارة
في نحو يلزمه الوجوب وثانيهما ان المنع من الترك كما وقع التعبير به في كلام الاصحاب في مقدمة
الواجب او الممنوع عنه كما وقع التعبير به في هذا المبحث لازم بين بالمعنى الاعم وذلك بان يوج

عن ان الامر حقيقة

اذا

اذا لوحظ الطلب المقيد بالحتم على الوجه المذكور ولوحظ المنع من الترك او الممنوع عنه والنسبة بينهما
حصل الجزم باللزوم وقد عرفت بعد تحرير المقام على كلام لصاحب الفصول ره يتضمن بعض ما حققناه مما يرد
على الفاضل المذكور ره لا بأس بنقله قال ره واحتج الفاضل المعاصر على كون الامر بالشيء مستلزما للنهي عن ضده
العام استلزاما بينا بالمعنى الاعم بان الامر حقيقة في الطلب الحتمي وبلزوم اصداره من الشارع ترتب العقاب على
تركه والممنوع عنه وكانه زعم ان المنع من الترك مغاير للحتم والالزام معنى وان الامر موضوع للطلب المقيد
بكونه حتميا على ان يكون القيد خارجا عن مدلول اللفظ كالبصر بالنسبة الى العمى وقد صرح بهذا في بعض مقدمات
مبحث المقدمة حيث جعل دلالة الامر على الحتم والالزام من باب اللزوم البين بالمعنى الاخص وضعفه ظ
لان المتبادر من الامر انما هو الالزام بالفعل وهو نفس الحتم والايجاب واليه يرجع المنع من الترك و
هذا التبادر عندهم وصحة الاطلاق كما عرفت فلا يكون الحتم قيدا خارجا عن المدلول واما الممنوع عنه
من الترك بمعنى مبغوضيته وان كانت من لوازم ايجاب الفعل والالزام به الا انها خارجة عن
محل البحث لان الكلام في النهي عن الضد ومع ذلك نهي لا [illegible] بامر الشارع بل تم جميع الاوامر الامرية
ثم لا يترتب عليها اثرها من استحقاق الذم والعقاب بغير [illegible] الحال انتهى وربما يتخيل ان مراد
القائل بالالتزام هو دعوى كون النهي الثاني لازما للامر بمعنى ان الامر وان لم يكن ملتفتا الى الترك
والى النهي عنه حين صدور الامر منه الا انه داخل في ارادته شأنا ومركوز في نظره بحيث لو التفت
الى الترك لنهى عنه نظير وجوب المقدمة بالنسبة الى من وجب ذي المقدمة ونظير دخول المفتاح والاوتاد
والاخشاب المثبتة في الدار في بيعها وغاية ما هناك انه لو تحقق من الامر التفات الى الترك فنهى عنه
صار النهي اصليا والا فتبعيا وانت خبير بما فيه اما اولا فلان الدلالة التبعية عبارة عن كون الاستفادة
والمستفاد كليهما تبعيين فلو كانت الاستفادة اصلية مع كون المستفاد تبعيا كوجوب الوضوء المستفاد
من الخطاب المختص به او كان المستفاد غير تابع كما في مفهوم الموافقة لم يكن الدلالة تبعية ومقتضى
التبعية واللزوم انما هي المغايرة بين التابع والمتبوع واللازم والملزوم كما في وجوب المقدمة اللازم
لوجوب ذي المقدمة وليس الامر فيما نحن فيه على ذلك المنوال لان معنى الامر بالشيء الايجابي يقتضي
عن الترك فلو صرح بالنهي عنه لم يكن مؤداه الا عين مؤدى الامر بذلك الشيء في الوجوب الخارجي كما عرفت
بيانه واما ثانيا فلانا نمنع من ان الامر اذا التفت الى الترك لنهى عنه اذ ليس مؤدى النهي عن الترك
الا عين الامر بالشيء فلا يكون الا من باب التاكيد وليس من اللازم على الامر ان يؤكد طلبه للشيء كلما
التفت اليه لحصول مقصوده بالامر الاول وما ذكرناه من تسليم النهي شأنا ان اراد التفت الامر الى
الترك لنهى عنه فانما هو من باب المماشاة مع الخصم هذا والتحقيق عندي ان المثبتين ان ارادوا ان
هناك نهيا فعليا التفت اليه المتكلم فهو ممنوع وان ارادوا ان هناك نهيا شأنيا بمعنى انه لو سئل الامر
عن حال ترك المامور به لاجاب بالمنع لا بمعنى انه لو التفت لزجر لمنع فهو حق بل التحقيق ان ترك المامور به

عين الامر بمعنى ان مفهوم اكرم زيدا ومفهوم لا تترك اكرام زيد متحدان بحسب الصدق والوجود الخارجي ولو
فرضنا ان شيئا من الخطابين لم يقع في الخارج لكن هذا المفهوم عين ذلك المفهوم بحسب الوجود والمقصود
بيان اتحاد المفهومين في حد ذاتهما ولا وجه لمقابلة هذا الكلام ان المراد هل هو النهي الفعلي او الشأني
وانه لو قال لا تترك شاخطا باستقلاله ولا مدخل له بتشكل الامر بالشيء فتدبر بقي هنا شيء وهو ان القول
بالاستلزام العقلي في هذا المقام الذي هو البحث عن الضد العام بمعنى الترك لم نجد به قائلا صريحا ولا عليه
دليلا واضحا وان ما حكاه من القول به انما هو من باب الاقتضاء لنقل بعض من تاخر ثم قال المدقق الشيرازي
على ما حكي عنه في المعالم المحقق انه قال ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده لا يقول بانه لازم عقلي له
بمعنى انه لا بد عند الامر من تعقله وتصوره بل المراد باللزوم العقلي مقابل الشرعي يعني ان العقل يحكم بان ذلك
اللزوم لا الشرع قال والحاصل انه اذا امر الآمر بفعل فيصدر ذلك الامر منه يلزم ان يحرم ضده والقاضي
بذلك هو العقل فالنهي عن الضد لازم له بهذا المعنى وهذا النهي ليس خطابا اصليا حتى يلزم تعقله
بل انما هو خطاب تبعي كامر مقدمة الواجب اللازم من الامر بالواجب اذ لا يلزم ان يتصوره الآمر هذا
كلامه ولكن ليس هذا بيان مختاره وانما هو تفسير لقول من حكم بالاستلزام بقول مطلق كما هو مقتضى
كلامه وليس فيهم من صرح بالاستلزام العقلي ولهذا اضاف صاحب المعالم بعد نقله وانت اذا تاملت كلام
القوم رايت ان هذا التوجيه انما يمشي في قليل من العبارات التي اطلق فيها الاستلزام واما الاكثرون
فكلامهم صريح في ارادة اللزوم باعتبار الدلالة اللفظية وحكم على الكل بارادة المعنى الذي ذكره
تعسف بحت بل فرية بينة انتهى ولو كان ذلك بيان مختاره لقابله بالقول لان كلامه ظاهر في
الالتزام العقلي مقابل اللفظي الذي ذكره الفاضل التميمي المنقسم الى البين بالمعنى الاخص والبين بالمعنى الاعم
فانه اعتبر فيهما قصد المتكلم دون الالتزام العقلي والمدقق المذكور في صدر كلامه قال لا يقول بانه لازم
عقلي بمعنى انه لا بد عند الامر من تعقله وتصوره يعني انه لا بد للآمر من تعقله وتصوره وصرح به في آخر كلامه
حيث قال اذ لا يلزم ان يتصوره الآمر وتصور الآمر للملازم وقصده له انما يجري في القسمين الاولين
مما هو من قبيل الالتزام اللفظي ويستفاد من كلام صاحب الهداية ان كلامه اعم من البين بالمعنى الاعم
ومن غير البين فلا يكون نصا في العقلي بالمعنى الذي ذكرناه من الوجه ما عرفته ثم ان المدقق المذكور
لم يعلم من كلامه ان مراده توجيه الاستلزام بالنسبة الى الضد العام بمعنى الترك حتى يبطل كلامه مما قلنا
في مقامنا هذا او ان مراده توجيه الاستلزام بالنسبة الى الضد الخاص حتى يصير بجنبه ... فيه داخلا في
المقام الآتي واما المقام الثاني فالكلام فيه يقع في موردين الاول في اصل الاقتضاء وقد اختلفوا
فيه على اقوال احدها القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص مطلقا سواء كان الامر
للوجوب ام للندب ففي الاول يقتضي النهي عن الضد تحريما وفي الثاني يقتضي تنزيها وسواء كان
للفعل ضد واحد ام اضداد كثيرة ثانيها القول بعدم الاقتضاء المنهي عن الضد الخاص ذهب اليه جماعة

وان

وان افترقوا في كيفية السلوك فمنهم من بنى الامر على منع كون الترك مقدمة للمامور به مع تسليم وجوب
المقدمة كسلطان العلماء ره وهو الشيرازي ومنهم من عكس الامر كصاحب المعالم وغير المقدمة السببية الذي
منه ما نحن فيه ثالثها التفصيل بين الامر الوجوبي والندبي بالقول بالاقتضاء في الاول تحريما دون الثاني
ولعل هذا هو الذي ذكره الحضري نقوله ومنهم من خصص بالوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما دون
الندب رابعها التفصيل بين ما له ضد واحد واضداد كثيرة قال السيد في الذريعة والفقهاء يقولون
ان الموجب للشيء يجب ان يكون حاظرا لضده وهذا هو معنى النهي ومنهم من يقسم ذلك فيقول اذا لم يكن
للفعل الا ضد واحد فالامر باحدهما نهي عن الآخر والنهي عن احدهما امر بالآخر واذا كانت له اضداد كثيرة
لم يجب هذه القضية انتهى خامسها التفصيل بين ما اذا كان فعل الضد رافعا لتمكن المكلف من فعل
الواجب كالسفر المانع من اتيان الحج المضيق الى صاحبه فيحرم ويبطل لو كان عبادة وبين ما لم يكن رافعا
لتمكنه كما لو ترك اداء الحج المضيق وتشاغل بالصلاة فانه متمكن في حال الصلاة من حالها ان يتركها
ويتشاغل بالواجب فلا يحرم ولا يبطل وهذا التفصيل ذهب اليه الفاضل المحقق الشيخ اسد الله التستري
الكاظمي ره سادسها التوقف في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده واختار ان الامر بالشيء يقتضي عدم
الامر بضده وهذا القول يظهر من ظاهر كلام المحقق البهائي ره في الزبدة ولما كان القول الاول
وهو القول بالاقتضاء لم يكن له دليل كلي ينفك عن بيان الكشف وانما جرى القائل بالعينية
على مذهبه والقائل بالالتزام اللفظي على مذهبه وهكذا اغنانا التعرض له في المورد الآتي عن التعرض
له هنا حذرا من الخلط بين الموردين فلنتعرض لغيره فنقول حجة القول الثاني وهو عدم الاقتضاء بان
القول الخامس عدم حرمة الضد وبطلانه المراد بالاصل المذكور ان كان هو الاصل اللفظي فقد عرفت في المقدمات
عدم جريانه في المقام وان كان هو الاستصحاب فكذلك وان كان المراد به اصالة الاطلاق في الخطاب الوارد بالضد
الذي هو عبادة كالامر بالصلاة الشامل للاطلاق لما اذا كان هناك مامور به مضيق غير الصلاة وما اذا لم يكن
فهو انما يتم فيما اذا كان هناك اطلاق لفظي يتمسك به واما مع انتفائه كما لو ثبت بدليل لبي فلا يتم التمسك به
فلا يثبت به تمام المدعى مضافا الى انه لو رجع الحال الى كون انتفاء المامور به المضيق قيدا في صحة
الصلاة بان يكون انتفاؤه شرطا واريد نفيه باطلاق لفظ الصلاة ولم يكن التمسك بالاطلاق بناء
الاطلاق الاحوالي المبني على عدم اعتبار شرط آخر فيصير بانتفاء الاطلاق على القول بوضع اسامي
العبادات للصحيح منها او كان لورود الاطلاقات لبيان حكم آخر وهو مجرد التشريع على القول بالاعم و
ان كان المراد به اصالة عدم الشرطية عند الشك في شرطية شيء فلا يثبت به تمام المدعى ايضا لان
ذلك انما يتم فيما لو لم يكن هناك اطلاق لفظي يتمسك به موافق للاصل او مخالف فيبقى غيره مما لا يجري
الاصل فيه الثالث ما ذكره في المعالم من ان الامر بالشيء لو دل على النهي عن ضده الخاص لكانت بواحدة
من الثلاث وكلها منتفية اما المطابقة فان مفاد الامر لغة وعرفا هو الوجوب وحقيقة الوجوب

ايضا الارجحان الفعل مع المنع من الترك وليس هذا معنى النهي عن الضد الخاص ضرورة واما التضمن
فلان جزئه هو المنع من الترك ولا ريب في مغايرته للاضداد الوجودية المعبر عنها بالخاص واما الالتزام
فلان شرطها اللزوم العقلي او العرفي ونحن نقطع بان تصور معنى صيغة الامر لا يحصل منه الانتقال
الى تصور الضد الخاص فضلا عن النهي عنه هذا بالنسبة الى الالتزام اللفظي واما الالتزام العقلي
فلان المستند فيه شيء من وجهين الاول كان ترك الضد الخاص مقدمة لفعل المامور به وان
مقدمة الواجب واجبة فيحرم الفعل الثاني انه على فرض تسليم انكار كون الترك مقدمة لا
مناص من كون فعل الضد الخاص ملازما لترك المامور به ولما كان تركه حراما كان ملازمه ايضا
حراما لعدم جواز اختلاف المتلازمين في الوجود الخارجي من حيث الحكم وكلا الوجهين في محل المنع
اما الاول فلمنع وجوب المقدمة واما الثاني فلمنع عدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم مطلقا
كما هو مذهب بعضهم واما اذا لم يكن بينهما علاقة تسبيب بكون احدهما معلولا للاخر او كونهما معلولين
في العلة وما نحن فيه ليس من قبيلها لجواز وجود الضد والمامور به جميعا ولو كان وجود احدهما وترك
الاخر من قبيل معلولين لعلة واحدة او من العلة والمعلول لما جاز تخلف احدهما عن الاخر فهما من قبيل
المتقارنين اتفاقا فيجوز اختلافهما في الحكم ح واما اذا امكن الاطاعة بان يصير احدهما مباحا والاخر
موضوعا لشيء من الاحكام الخمسة كما هو المختار على ما عرفت التفصيل هنا وسوف هذا الدليل مما لا كلام
فيه لا من حيث حمل المنع من الترك عليه لولا تضمنا ولا التزاما فيه لا من جهة كون الترك مقدمة وكون مقدمة
الواجب واجبة وقد تقدم بعض الكلام ويجيء انشاء الله تعالى حجة القول الثالث امران الاول ان
الوجوب يستلزم الذم على الترك فيستلزم النهي عن الضد الخاص كما تقدم بخلاف امر الندب الثاني انه لو اقتضى
امر الندب النهي عن ضده لزم ابطال المباح وصيرورته مكروها اذ ما من وقت الا ويندب فيه فعل
فاستغراق الاوقات بالمندوبات مندوب فاذا اقتضى النهي عن ضده صار المباح المنافي له في ذلك الوقت
مكروها وهو ما ذكر من اللازم وذلك بخلاف الواجب فانه لا يستغرق الاوقات فيكون الفعل في غير
وقت لزوم اداء الواجب مباحا فلا يلزم نفي المباح والجواب عن الاول انه مبني على عدم جواز اختلاف
المتلازمين في الحكم وقد عرفت الحال فيه وعن الثاني ما عرفت في الجواب عما حكيناه عن الكعبي من
ان ترك المندوب لا يصير مكروها لان ترك الافضل لا ينافي كونه من قبيل متساوي الطرفين مضافا
الى ان انتفاء المباح مبني على احد الامرين من كون فعل احد الضدين مقدمة لترك الاخر وهو ممنوع
ومن كون الفعل ملازما لترك الاخر وعدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم وقد عرفت الحال
فيه حجة القول الرابع وان لم اقف عليها صريحا في كلماتهم الا انها يمكن ان تكون هي حجة المنكر
بالنسبة الى ما كان له اضداد كثيرة لانتفاء المطابقة والتضمن والالتزام لفظا وعقلا ودعوى
المطابقة بالنسبة الى الضد الواحد لان الامر بالسكون عين ترك الحركة والامر بالحركة عين ترك السكون

وح ان اراد التنافات الاثر الى ذلك في الانشاء بل بالفعل فهو ممنوع لجواز غفلته عن ذلك وان
اراد الاتحاد بحسب المصداق الخارجي فيصير حال الضد العام بمعنى الترك حجة القول
الخامس ما حكي عن حكاه عنه في رسالته التي عملها في مسئلة المضايقة والمواسعة وذكر محصله
في الفصول فايدة ان من فضلائنا المعاصرين من فصل في المقام بين ما اذا كان فعل الضد رافعا للتمكن
المكلف من فعل الواجب وبين عدمه فالتزم بالتحريم والبطلان في الاول ومنع منهما في الثاني ومحصل
ما ذكره في توجيهه امران الاول ان ايجاب الشيء مما يقتضي بحكم العقل والعرف ايجاب ما يتوقف
التوصل اليه فيجب فعل ما يقتضي وجوده وجوده كالسبب وترك ما يقتضي تركه فعله كترك الحركة المقتضي
لتحقق السكون الواجب وما يقتضي فعله عدم التمكن منه كالمنافيات فالضد ان كان مما يوجب فعله عدم
التمكن من الواجب كالسفر المانع من اداء الحق المضيق الى صاحبه فهو محرم سواء قصد به الفرار
ام لا لان اباحته تقتضي عدم الاثم فيما يترتب عليه وان قدر ارادة الواجب بعده فلو لم يكن الضد الموجب
لعدم التمكن منه محرما لزم خروج الواجب عن كونه واجبا ولان قضية ما طر الاحكام بالحكم والمصالح
هو تحريم ما يقتضي رفع التمكن من فعل الواجب ولما ورد من النهي عن دخول البحر قبل الصلوة لمن لا
يتمكن من الخروج عنه لادائها وغير ذلك وان لم يرفع تمكنه بل كان في جميع افعال الضد متمكنا من تركه
واداء الواجب كما لو ترك اداء الحق المضيق واشتغل بالصلوة فانه متمكن في كل حال من احوالها ان
يتركها ويشتغل بالواجب وليس في فعل الصلوة ما يقتضي رفع تمكنه منه عقلا وهو واضح ولا شرعا لتوقف
الحق المضيق على الدخول فيها فيجوز الابطال كالابطال للغير من الامور المقررة فلا يلزم من ايجابه
تحريم مثل هذا الفعل اذ ليس في تركه مدخلية في اداء الواجب ولا فائدة تترتب على تركه مع ترك
الواجب اذ التمكن حاصل على التقديرين فالمرجع هنا محض كالامر ورجحه الى قضاء وجوب الشيء بوجوب
ما يوجب التمكن منه وبقاء التمكن فيحرم فعل الضد الرافع دون غير الرافع انتهى وقد يرد التفصيل بين
الاضداد بجعل بعضها رافعا للتمكن من المامور به وبعضها غير رافع ليس بسديد ضرورة ان ضد الشيء ما
يضاده ويجامعه ولا يجتمع معه ومعروض لا مناص من كونه رافعا للتمكن من الشيء الذي هو ضده فالغير رافع
للتمكن ليس بضد فيما نحو فيه الفرق بين السفر وبين الصلوة بالنسبة الى اداء الحق المضيق بجعل الاول
رافعا للتمكن دون الثاني مما لا وجه له لان الدخول في الصلوة والاشتغال بجزء منها ولو كان هو تكبير
الافتتاح رافع للتمكن من اداء الحق المضيق بمقدار ما يسع ذلك الجزء من الوقت وان كان الكل
من حيث الكل غير مانع من تمكنه لامكان الابطال والرجوع الى اداء الحق المضيق وفيما ذلك الجزء يكفي
في رفع الكل وعدم انعقاد الصلوة راسا وطول زمان ارتفاع التمكن وقصره لا يوجب الفرق
بان يصير بعض الاضداد غير رافع للتمكن فيحصل ان كلها رافع للتمكن وثانيا لو فرضنا وقصره لا
يوجب الفرق بان يصير بعض الاضداد غير رافع للتمكن اما لو فرضنا انه في حال الاشتغال

بالصلوة متمكن من اداء الحق بان كان الدين حاضرا عنده وكان المال الذي هو مطلوب به حاضرا
عنده بحيث يمكنه تسليمه اياه وهو مشغول بالصلوة فخارج عن مفروض البحث لان الصلوة ح ليست
ضدا لاداء الحق المضيق فلا اشكال فتدبر حجة القول السادس وجوه ولا بد قبل التعرض لها
من بيان حقيقة الحال ومراد القائل به وذلك ان القائل به هو المحقق البهائي ره في الزبدة وحكي
عن صاحب الوافية ره فقال المحقق المذكور في الزبدة بعد ذكر ادلة طرفي الاثبات والنفي والايراد
عليها بالنظر والبحث من الجانبين مجال واسع ولو ابدل النهي عن الضد الخاص بعدم الامر به فيبطل
لكان اقرب انتهى وقال في الحاشية بيانا لوجه الاقربية اذ استلزام الامر باحد الضدين عدم الامر
بالاخر اظهر من استلزام الامر به النهي عن الاخر انتهى ووجه ارادة الثمرة التي رتبوها على ذلك النزاع و
هي فساد الضد لو كان عبادة ترتب على عدم الامر ضرورة بطلان العبادة بدونه مع عدم توقف اثبات
عدم الامر بالضد الى تكلف تحقيق شيء من المقدمات التي لا بد منها في اثبات كون الامر بالشيء مقتضيا للنهي
عن ضده مثل اثبات كون الترك مقدمة وكون مقدمة الواجب واجبة او اثبات عدم جواز اختلاف المتلازمين
في الحكم مما لا بد فيه من تجشم اقامة البرهان او لم يكن مما قام البرهان على عدمه فيكون جعل محل النزاع
ما ذكره اقرب الى الايصال الى المطلوب واذ قد عرفت ذلك فلنأخذ في ذكر الوجوه التي ذكروها في
اثبات القول المذكور الاول ما حكي عن المحقق المذكور من انه كما يمتنع الامر بالمضيقين المتضادين لامتناع
امتثالهما كذلك يمتنع الامر باحدهما موسعا والاخر مضيقا كما هو محل النزاع في هذه المسئلة عند جماعة
لامتناع امتثال الامر بالموسع في زمان المضيق فحيث ورد مثل ذلك لزم تخصيص الموسع بغير زمان
المضيق لامتناع الامتثال كما انه لو ورد الامر بالمضيقين لزم البناء على التخيير لذلك وعلى ما ذكر
يبقى الموسع في زمان المضيق بلا امر ولكني لم اجد ذلك في كلماته ره وانما وجدت حاشية على قوله ره
ولو ابدل عبارته بان يطرح الدعوى ان الامر بالشيء يستلزم عدم الامر بضده وهذه الدعوى اقرب
الى الاثبات من تلك فان ادلة اثبات تلك مدخولة كما يظهر لمن تأملها لكن ثمرة الخلاف
ح لا تظهر الا في العبادات انتهى واوضح من ذلك ما ذكره الفاضل الصالح المازندراني ره تعليقه
لكان اقرب مما ادعوه الى الاثبات فان ادلة اثباته مدخولة كما مر بخلاف هذا فانه اذا قيل
لو لم يستلزم عدم الامر بالضد لزم تكليف ما لا يطاق وهو الاتيان بالضدين معا في آن واحد
الحقيقي بينهما خلاف المقدر لم يرد عليه شيء عام لكن اثر الاختلاف بين الفريقين انما يظهر ح في العبادات
حيث يلزم بطلانها عند المثبتين وصحتها عند النافين بخلاف الاول اذ كان اثر الاختلاف على
تقديره جاريا في غيرها ايضا انتهى الثاني انه لو لم يقتض الامر بالشيء عدم الامر بضده لزم كون فعل
الضد راجحا ومرجوحا بيان ذلك ان الامر بالازالة لو لم يقتض عدم الامر بالصلوة في زمانها كان
فعل الصلوة راجحا من جهة الامر بها ومرجوحا من جهة ان ترك الصلوة مقدمة لفعل الازالة فيجب

ذلك الترك من جهة كونه مقدمة للواجب الذي هو الازالة فيحرم ترك ذلك الترك الواجب وهو فعل
الصلوة وذلك ما ذكرنا من اللازم وان شئت عبرت عن ذلك بلزوم اجتماع الامر والنهي في شيء
واحد من جانب الامر والمراد بالرجحان ما هو اعم من الرجحان الداعي الى الامر والرجحان الحاصل
منه حتى يتم الاستدلال على مذهبنا ومذهب الاشاعرة المنكرين لكون الاوامر ناشئة عن المصالح الواقعية
الثالث انه لو جاز الامر بالموسع في وقت المضيق لزم ان لا يتصف الضد بالنسبة الى المضيق
بالحسن في زمان واحد وهو مثل الامر بالضدين في الاستحالة فان قلت لا استحالة في ذلك
لان عدم قدرة المكلف على الاتيان بهما لا يخرجهما عن الاتصاف بالحسن الواقعي وليس ذلك بعادم النظير
الا ترى ان الصلوة من النائم والناسي متصفة بالحسن مع انه يمتنع صدورها من المكلف كما يمتنع
توجيه الطلب اليها من جانب الآمر قلنا المراد بحسن الفعل هنا هو الرجحان الذي هو علة لتعلق الامر الشرعي
لان المفروض في المقام هو ان امر الشارع بكل من الضدين بان يكون احدهما موسعا والاخر مضيقا
وهو ممتنع قطعا والا لجاز الامر بالمضيقين ايضا واما ما ذكر في السؤال من حسن الصلوة ونحوها في
حال عدم القدرة كما عرفت في الناسي والنائم فانما هو من قبيل المقتضي دون العلة التامة والا
لجاز الامر في حال عدم القدرة ايضا الرابع انه ... فان ترك الضد المضيق مقدمة لفعل الموسع
قضاء لحق التضاد فانك قد عرفت ان ترك كل من الضدين مقدمة لفعل الاخر ومعلوم ان المضيق
مامور به فوري فيكون تركه حراما ومعلوم ايضا ان طريق الاتيان بالموسع في زمان المضيق منحصر
في ترك المضيق المحرم وقد تقرر عندهم ان مقدمة المامور به اذا انحصرت في المحرم سقط التكليف
بذي المقدمة والا لزم ترخيص الآمر في ارتكاب ما هو مبغوض له بل امره به لعلمه بانحصار طريق الاتيان
بذي المقدمة في ارتكاب ذلك المبغوض ومن هنا حكم جماعة من المتأخرين بسقوط الطهارة المائية عند انحصار
الاناء او المكان في المغصوب وعلى هذا فاذا انحصر طريق الاتيان بالموسع في زمان المضيق في
ترك المحرم لزم ارتفاع الامر عن الموسع وذلك هو المطلوب ... اقتضاء الامر بالشيء عدم الامر بضده
الخامس انهم ذكروا ان تصريح الامر بجواز ترك المقدمة قبيح عرفا مع بقاء الامر بذي المقدمة سواء
قلنا بوجوب المقدمة ام لا وان لم يكن قبيحا عقلا وذلك لان اهل العرف يفهمون من ذلك التناقض
في صورة ... الامر بذي المقدمة واعدامه في صورة ... بناء على ما هو المركوز في اذهانهم
من توقف ذي المقدمة عليها ولزومها في وجوده فالتصريح بعدم ارادتها يصير تصريحا بعدم ارادته
وح نقول انك قد عرفت ان ترك الموسع مقدمة لفعل المضيق في وقته فالامر بالموسع الذي هو ترك
تركه في وقت المضيق يكون تصريحا بجواز ترك المقدمة للامر بتركها فان الامر بالصلوة التي هي من قبيل
الموسع يكون تصريحا بان ترك تركها الذي هو مقدمة لفعل الازالة ولا بد ان يرتفع الامر عن الموسع
في زمان الامر بالمضيق وذلك هو المطلوب من كون الامر بالشيء يقتضي عدم الامر بضده السادس

انه لو لم يرتفع الامر عن الموسع في زمان المضيق بان يقال ان الامر بالموسع شامل لزمان المضيق كان
من لوازم الامر بالموسع جواز الدخول فيه برخصة الشارع المستفادة من الامر به ففي مثال الازالة و
الصلوة يجوز له الدخول في الصلوة بحكم الرخصة المستفادة من وسعة الوقت الشاملة لزمان الازالة
فينعقد الصلوة صحيحة ح فيلزم احد المحذورين اما قطع الصلوة لفعل الازالة وقد نهينا عن ابطال
الاعمال والعبادات فيلزم ارتكاب الحرام واما ترك الازالة الواجبة على وجه المضيق لاتمام الصلوة
وتاخير المضيق عن وقته حرام قطعا فيلزم من شمول الامر بالموسع لزمان المضيق وقوع المكلف في شيء
من الامرين المحرمين من تشتت قول الامر الى اجتماع الامرين المضيقين من جانب الامر فلا بد
ان نقول بان امر الموسع غير شامل لزمان المضيق فرارا من الوقوع في شيء من المحذورين وهو معنى
اقتضاء الامر بالشيء عدم الامر بضده فان قلت وقوع المكلف في احد المحذورين مستند الى سوء
اختياره لان الشارع وسع في وقت الصلوة فهلا اتى بها بعد الازالة في زمانها حتى لا يلزمه
المحذور قلت ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار خطابا وان لم ينافه عقابا على اصح الاقوال
وذكر في الضوابط في ذيل تقرير هذا الوجه ما يخرجه عن التحرير الذي اتينا به فانه قال فلا بد ان
يكون الامر باحدهما مستلزما لعدم الامر بالاخر فلا بد في المثال اما من رفع الامر بالاتمام واما من
رفع فورية الازالة واما من رفع الامر بالموسع راسا واذا دار الامر بين احد المذكورات ولا مرجح في
البين فلا بد من الوقف والرجوع الى الاصل في الصلوة فثبت عدم جواز الامر بالموسع والمضيق ولا يريد
تعيين احدهما بل المقصود عدم امكان الجمع بينهما وهو ثابت انتهى واورد على الوجه الاول وهو عدم
جواز الامر بالضدين في آن واحد بوجوه الاول ما ذكره في هداية المسترشدين بقوله وانت بعد ملاحظة
خبير بما قررناه انه يتضح ضعف ما ذكره فان المسلم من اقتضاء الامر بالشيء عدم الامر بضده هو ما اذا
كان الامران في مرتبة واحدة فيريد من المكلف الاتيان بهما معا واما لو كان التكليفان مترتبين بان
يريد منه الاتيان بهما على سبيل التعيين فان اتى المكلف فلا تكليف عليه سواه وان بنى على العصيان
وعلم باخلاء ذلك الزمان عن ذلك الفعل تعلق به الامر الاخر فيكون تكليفه بالثاني على فرض عصيان
الاول حسبما بيناه فلا مانع منه اصلا وكما يصح ورود تكليفين على هذا الوجه يصح ورود تكاليف شتى
على الوجه المفروض بالنسبة الى زمان واحد فاذا اتى بالاول فلا عصيان وان ترك الاول واتى بالثاني
استحق عقوبة ترك الاول وصح منه الثاني واثيب عليه ولا عصيان بالنسبة الى الثاني وان عصى الاولين
واتى بالثالث استحق عقوبتين وصح منه الثالث وهكذا وان ترك الجميع استحق العقوبة على ترك الجميع
مع عدم اتساع الزمان الا لواحد منها ثم لا يذهب عليك انه لا يصح حصول التكليف على النحو
المذكور الا اذا لم يتعلق اصل الشريعة بورود التكليف على الوجه المذكور ولكن ورود ذلك التكليف
من جهة العوارض والطوارئ مما لا بعد فيه ويجري ذلك في المضيق والموسع والمضيقين وفي

اولى

الواجب المندوب وقد عرفت ان قضية الاصل عند حصول التعارض بينهما هو الحمل على ذلك الا ان يقوم دليل
من الشرع على تعيين ذلك الاهم وسقوط التكليف بغيره راسا كما في شهر رمضان حيث يتعين صومه
ولا يقع فيه صوم غيره حتى انه لو نوى فيه غير صومه لم يصح فيه صوم اخر وكذا الوقت المقرر للصلوة اليومية
عند تضيقه وتعطل المكلف فان الظاهر من الشرع تعين ترجيح اليومية وعدم وقوع صلوة اخرى فيه
انتهى وقال ايضا في كلام سابق له في تحقيق معنى الترتب المذكور وبيان محل استفادة ذلك من
الشرع فان قلت لو ورد التكليف مرتبا على النحو المفروض لم يكن هناك مانع منه على ما ذكر ولكن الحال
كذلك في المقام اذ المفروض اطلاق الامرين المتعلقين بالامرين المفروضين وليس هناك دلالة فيهما
على ارادة الترتب المذكور فمن اين يستفاد ذلك حتى يقال بوقوع التكليفين على الوجه المذكور قلت
ما ذكرناه هو مقتضى اطلاق الامرين بعد ملاحظة التقييد الثابت بحكم العقل فان اطلاق كل
من الامرين يقتضي مطلوبية الفعل على سبيل الاطلاق ولما لم يكن مطلوبية غير الاهم في مرتبة الاهم
لوضوح تعين الاتيان بالاهم وعدم اجتماعه معه في الوجود لزم تقييد الامر المتعلق بغير الاهم
بذلك فلا يكون غير الاهم مطلوبا مع الاتيان بالاهم واما عدم مطلوبيته على فرض ترك الاهم وعصيان
الامر المتعلق به مما لا دليل عليه فلا قاضي بتقييد الطلب بالنسبة اليه بل قضية الحال انه لا مقتضي
في التقييد على القدر الثابت وليس ذلك بالتزام ارتفاع الطلب المتعلق بغير الاهم على تقدير اتيانه بالاهم واما
القول بتقييد الطلب المتعلق به بمجرد معارضته بطلب الاهم مطلقا ولو كان بانيا على عصيانه واخلاء
الزمان عن الاتيان به مما لا داعي اليه وليس في اللفظ ولا في العقل ما يقتضي ذلك فلا بد فيه من
البناء على الاطلاق وعلى الاطلاق والاقتصار في الخروج عن مقتضى الامر المتعلق به على القدر
اللازم انتهى وهذا الايراد على تقدير تمامية المبنى وهو قاعدة الترتب مما لا مدفع له الا ان الشان
في صحة المبنى وسنعرف التحقيق في ذلك ان شاء الله تعالى عليه وعليه التوفيق الثاني ما ذكره
الفاضل القمي ره بعد نقل كلام المحقق البهائي ره وتعليله بامتناع الامر بالمتضادين في زمان واحد حيث
قال وفيه اولا ان ذلك على تسليم صحته انما يتم في العبادات واما في المعاملات فلا اثم مطلقا انتهى اقول
ان الغرض من كلامه ره ومقصوده هو ان فساد الموسع لو قلنا بان الامر بالشيء يقتضي عدم الامر
به انما يتحقق في العبادات لانها هي التي تبطل من جهة عدم الامر بها دون المعاملات فان مجرد عدم الامر بها
غير كاف في الفساد فلا بد من جعل العنوان هو النهي عن الضد حتى يؤثر فيها ايضا وقيل اولا ان النهي
الذي منه ما نحن فيه لا يورث الفساد في المعاملات بل الحال كذلك في النهي الغيري الاصلي لو صرح الشارع
بالنهي فيه ومنه لا يكون النهي موجبا للفساد في المعاملة اذا تعلق بذاتها او باحد اركانها فانما لا
بالنهي التبعي دون النهي او الغيري الاصلي ولم ينقل قول بذلك الا من الشيخ ره حيث حكم بفساد بيع
وقت النداء استنادا الى الاية ولا يمكن تنزيل كلام من قال بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده

عن كونه مانعا فالكلية والجزئية انما تعرضان المفاهيم الموجودة في الذهن وذلك لا يستلزم كون
المعروض باعتبار الوجود الذهني ومنها ما يعرضها باعتبار الوجود الخارجي وهذا على قسمين
لان العروض باعتباره تارة يكون على سبيل السريان والانتشار في الافراد كلها بحيث
يكون كل فرد وجد من الطبيعة يسري فيه حكمها الجاري عليها وذلك كالحلاوة في السكر
والمرارة في الصبر ومن هذا القبيل جميع الاحكام الوضعية وقليل من الاحكام التكليفية وهي
الاباحة والكراهة والحرمة فاباحة الطيبات سارية في جميع افرادها وكذلك كراهة لحم الحمر وحرمة
شرب الخمر مثلا واخرى يكون باعتبار الوحدة وعدم الانتشار وذلك كعروض الوجوب والندب
للطبايع التي هي موضوعات لهما فانه يكتفى في الاتيان بالطبيعة الموصوفة بالوجوب او الندب بفرد
منها ولا يلزم في مقام الامتثال بهما الاتيان بجميع افراد تلك الطبيعة غاية ما في الباب انه مخير بين تلك
الافراد في مقام تعيين بعضها بترجيحات العقل فما نحن فيه من هذا القبيل لان الوجوب انما عرض طبيعة
الصلوة باعتبار ايجادها في ضمن فرد ومتى وجدها المكلف في ضمن فرد خاص لم يلزمه الشارع بخصوصه
وانما حكم العقل بكونه مما يحصل به الطبيعة التي امر بايجادها الشارع فان قلت لا بد للقائل بان
التخيير بين الافراد حاصل من حكم العقل ان يثبت حكم الشرع ايضا بذلك لقاعدة التلازم لما ثبت
بان كل ما حكم به العقل حكم به الشرع فيعود المحذور من لزوم امر الشارع بالمتضادين وهو قبيح فلا بد
من عدم الامر بالصلوة في زمان الامر بالازالة قلنا ان حكم العقل انما يتحقق فيما لو صدر منه انشاء
كما في حسن الاحسان وقبح الظلم ولا يكون ذلك الا فيما يستقل به العقل والتلازم انما هو بين حكم العقل
وحكم الشرع واما امثال ما نحن فيه فلا يسري حكم العقل فيها ولو تم فيها انما هو ادراك العقل
لما هو من لوازم الخطاب عقلا ومجرد ارشاد للمكلف الى ان اتيانه بشيء من الافراد التي يمكن ايجادها
في وقت الموسع حصل مطلوب المولى في ضمنه فكانه قال الزمان الذي جعله الشارع ظرفا للمطلوب
من جهة كونه زائدا على القدر الذي يحصل فيه مطلوبه قابل لان يوجد فيه افراد متعددة فاي فرد اوجده المكلف
فقد حصل به مطلوبه لا انه انشاء الحكم بالتخيير وله ترخيص فان قلت ان ما ذكرته انما يتم فيما لو كان
المطلوب في مقابل المضيق هو الطبيعة من دون توقيت ولا تحديد كما لو قال ازل النجاسة فورا وكل
ولا يتم لو كان موقتا بوقت محدود الطرفين زائد على المامور به وبعبارة اخرى ان ذلك كله انما
يتم فيما لو كان الضد المامور به ليس من قبيل الموسع الاصطلاحي واما لو كان من قبيل الموسع
اصطلاحا فلا يتم ذلك فيه لان الخطاب بالموسع الاصطلاحي مثل ما لو قال اتم الصلوة من اول الزوال
الى غروب الشمس ينحل الى التخيير في اجزاء الزمان من جانب الامر فكانه قال صل اما في الجزء الاول
من الوقت المحدود او في الجزء الثاني منه او في الجزء الثالث وهكذا فيصير كل من الافراد المتشخصة
بحسب الزمان مامورا به من جانب الشارع على وجه التخيير والامر بالمتضادين لا يتفاوت في تخييريين

ما لو كان

ما لو كان احد الامرين تخييريا وبين ما لو كانا جميعا عينيين ويشهد بما ذكرناه من كون الموسع
في الزمان تخييرا من جانب الامر ما ذكره صاحب المعالم ره في موارد من بحث الواجب الموسع منها ما ذكره
في جواب احتجاج من اوجب العزم بانه لو لم يجب العزم لم ينفصل عن المندوب بقوله والجواب ان
الانفصال عن المندوب ظاهر مما مر فان اجزاء الوقت في الواجب الموسع باعتبار تعلق الامر بكل
واحد منها على سبيل التخيير يجري مجرى الواجب المخير ففي اي جزء اتفق ايقاع الفعل فيه كان ايقاعا
ايقاعه في الاجزاء البواقي نظرا الى حصول الامتثال في المخير بفعل واحد من الخصال لا يخرج باعتبارها
عن وصف الوجوب التخييري كذلك ايقاع الفعل في الجزء الاوسط او الاخير من الوقت في الموسع لا يخرج
ايقاعه في الاول عنه مثلا عن وصف الوجوب الموسع الى آخر ما افاده ثم ان الموسع الاصطلاحي وهو
الموقت بوقت محدود الطرفين يفضل عن المامور به يشارك الطبيعة المطلوبة الغير الموقتة التي
ربما يعبر عنها بالموسع ولو مسامحة في ان المطلوب فيه الطبيعة وان افترقا في ان الاول مقيد
بان يكون ظرفه الزمان الخاص دون غيره بخلاف الثاني فالمطلوب في الموسع الاصطلاحي انما
هي الطبيعة والزمان ظرف لها لا ان معنى الخطاب به هو التخيير في اجزاء الزمان ضرورة عدم
دلالة اللفظ مثل اتم الصلوة من اول الزوال الى الغروب على انشاء التخيير بين اجزاء الزمان
والا كان مفهومه صل اما في الجزء الاول من الزمان او في الجزء الثاني منه او في الثالث وهكذا على
طريقة عطف بعض الاجزاء على بعض بلفظ اما او لفظ او ولا يدل الخطاب المذكور على ذلك وانما
يدل على ان طبيعة الصلوة مطلوبة في ذلك الزمان دون غيره وثمرة التحديد ليست الا ذلك ومما حاله
من ان اراد ان الخطاب بالواجب الموسع يدل على التخيير بين اجزاء الزمان من جانب الشارع معنا عليه
مقالته وان اراد انه يؤول الى التخيير بمقتضى ادراك العقل فهو صحيح ولا مساس له بالسؤال فان
مطلوبية الطبيعة في المدة المحدودة تستلزم عقلا رضا الشارع باتيان مطلوبه الذي هو
الطبيعة في ضمن اي فرد شاء من افرادها التي منها الفرد الواقع في زمان الازالة لان المطلوب
وان كان هي الطبيعة المهملة المعراة عن ملاحظة الافراد المقيدة بالوقوع في تلك المدة الا ان
العقل يستشعر منه رضا الشارع بايجادها في ضمن اي فرد شاء من افرادها حتى الفرد الواقع
في زمان الازالة بعد البناء على تركها وذلك لا يستلزم مطلوبية الافراد من جانب الشارع ولو
تخييرا لان الموجب وجود الطبيعة في ضمن الفرد المتحقق في زمان وجوب الازالة مثلا او تركها
لا يستلزم بطلان الطبيعة في ضمن الفرد لمكان المزاحمة لان المفروض تمكنه من ايجاد الطبيعة في
ضمن فرد اخر ولكن الشارع لا يجوز له التصريح بمطلوبية هذا الفرد من الطبيعة بخصوصه لان اهل العرف
يفهمون منه التناقض وان كان المانع من جهة العقل منتفيا اذ ليس هناك مانع الا امكان ترك
الازالة التي هو مبغوض الشارع وهي غير قادحة وهو المندوحة لان له ان ياتي بطبيعة الصلوة

على ذلك والعجب منه كيف وجه الاعتراض المذكور على المحقق المذكور وهو ممن يقول بان النهي في
هو النهي عن الضد فان جعل العنوان هو عدم الامر بالضد وعدم اقتضاء فساد المعاملة ثانيا
ان المحقق المذكور هو بنفسه قد اعترف بالاختصاص اقتضاء عدم الامر بالضد للفساد بالعبادات
بناء على انه في مسئلة النهي ذكر بعض نقل كلام الشيخ ره ما يعطي التوقف منه في الاثبات والنفي
فذكر هنا ان اقتضاء عدم النهي عن الضد على مذاق العلماء مخصوص بالعبادات بمعنى ان احدا
منهم لا يدعي دعوى الفساد صورة عدم الامر بخلاف ما لو قلنا بوجود النهي فان منهم من يدعي دعوى
عموم الفساد بالنسبة الى المعاملات ايضا وهذا الكلام من المتوقف ليس بذلك البعد بخلاف من كان
جازما بعدم اقتضاء النهي للفساد في المعاملات كالفاضل المذكور ره فان الكلام في المسئلتين
مبنيا على منع غيره بعيد الثالث ما ذكره الفاضل المذكور ره ايضا حيث قال وثانيا انا نمنع اقتضاء
عدم الامر مطلقا اذ الذي يقتضيه الامر بالشيء عدم الامر بالضد اذا كان مضيقا واما اذا كان موسعا
كما هو المفروض فلا لعدم استحالة اجتماع الامر المضيق والامر الموسع فان معنى الموسع انه يجب ان
يفعل في مجموع ذلك الوقت بحيث لو فعل في اي جزء منه امتثل فلم يتعين عليه الاتيان في آن معين
من آناته وهذا نظير ما سيجيء تحقيقه من جواز اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد مع تعدد الجهة فان
ذلك من سوء اختيار المكلف كما اذا اختار المكلف ايقاع مطلق الصلوة في خصوص الدار المنهي
ويحصل انه كما يصح توجه الامر والنهي الى المكلف المخاطب بقوله صل ولا تغصب فاتى بالصلوة في مكان
مغصوب بسوء اختياره ولا يلزم من ذلك ارتفاع الامر كذلك يصح بقاء الامر بالمضيق فيما لو ترك واتى
في زمانه بالموسع بسوء اختياره وقد كان يمكنه ان ياتي بالمضيق في وقته ويأتي بالموسع في غير ذلك الوقت
وان كان غير متمكن من الاتيان بهما معا في زمان المضيق وفيه انه اذا كان المناط عنده في صحة اجتماع
الامر بالمضيق والموسع معا في زمان المضيق هو اقدام المكلف على ذلك بسوء اختياره فيجري عليه ان لازم
ذلك هو الالتزام بالامر بالمتضادين في زمان واحد فيما لو تضيقا بسوء اختيار المكلف كما لو اخر
صلوة العصر والكسوف الى ان تضيق وقتهما او تضيق احدهما بسوء اختياره مع كون الاخر مضيقا
في نفسه كما لو اخر صلوة العصر الى اخر وقتها مع بقاء النجاسة في المسجد فان اللازم عليه ح هو ان يقول
بجواز التكليف المحال اعني الامر بالمتضادين المضيقين في ذلك الزمان لانه مسبب لذلك بسوء اختياره
مع انه يقول في المضيقين بقول مطلق بتقديم الاهم ان كان احدهما اهم والا فالتخيير فان قال ان
الامر بالمضيقين يستلزم القبح على الشارع وهو الامر بالمتضادين في زمان واحد مع معلومية ان الامتثال
بهما غير ممكن قلنا هذا المعنى بعينه موجود في الامر بالموسع والمضيق فان شمول الامر بالموسع لزمان
المضيق ايضا يستلزم ذلك فلا وجه للفرق بين المقامين الرابع ان الامر بما هو ليس بمضيق في مقابل
الامر بالمضيق لا ينحصر في الموقت فقد يكون من قبيل الامر بالطبيعة من دون توقيت كما لو امر بالازالة

ويقتضي الفساد ويجعل العنوان ع

الامر بالمتضادين في زمان احدهما الخ

فورا

فورا وقال صل وح نقول لا منافاة بينهما ولا يكون ذلك من باب الامر بالمتضادين في زمان واحد حتى
يلزم من ذلك قبح على الامر ليتفرع عليه ارتفاع الامر عن الصلوة في زمان الامر بالازالة مضيقا
وذلك لان الامر بالصلوة انما هو امر بايجاد الطبيعة والتخيير بين الافراد جاء من قبل العقل فليست
تلك الافراد مامورا بها من جانب الشارع ومعلوم انه ليس بين طبيعة الصلوة وطبيعة الازالة
مضادة ومناقضة والذي يضاد الازالة انما هو الفرد من طبيعة الصلوة الواقع في زمان الازالة و
بعدما فرضنا ان ذلك الفرد لم يامر به الشارع لا يلزم امره بالمتضادين غاية ما في الباب ان مطلوب
الشارع الذي هو طبيعة الصلوة يحصل بالفرد المضاد للازالة الواقع في زمانها باختيار المكلف له
من بين الافراد وعلى هذا فالامر بالازالة لا يقتضي عدم الامر بطبيعة الصلوة لعدم المضادة بينهما فتكون
الطبيعة باقية على كونها مامورا بها ومضادة فرد منها لا تقتضي عدم تعلق الامر بها وانما تقتضي عدم
تعلق الامر من جانب الشارع بذلك الفرد المضاد لها وقد قلنا ان الشارع لم يامر بذلك الفرد وانما حكم
العقل بحصول المطلوب به على حد حصوله بغيره من الافراد ولذلك نقول ان التخيير بين الافراد عقلي من جانب العقل
فان قلت اذا لم يكن الفرد مامورا به يلزم عدم حصول الامتثال لانه عبارة عن الاتيان بالمامور به وح نقول انه لا مناص
من الالتزام باحد المحذورين من عدم حصول الامتثال بالاتيان بالفرد على تقدير الالتزام بكونه ليس مامورا به
ومن وقوع الامر بالمتضادين من جانب الشارع على تقدير الالتزام بكونه مامورا به قلت لا يتوقف تحقق
الامتثال والاطاعة على الاتيان بما تعلق به الامر بخصوصه بل هو كما يحصل بالاتيان بالمامور به كذلك
يحصل بالاتيان بما هو مصداق المامور به فان كان تعلق الامر جزئيا حقيقيا كان الامتثال به على الوجه
الاول وان كان متعلقه كليا كان الامتثال به على الوجه الثاني والاوامر الشرعية كلها من هذا القبيل
فان قلت ان كل حكم او وصف تعلق بالكلي لا بد وان يسري الى الافراد فيكون ذلك قد تعلق بالطبيعة اولا
وبالفرد ثانيا بواسطة الطبيعة الا ترى ان الحلاوة الثابتة لطبيعة السكر ثابتة لكل من مصاديقها الخارجية
وعلى هذا فالوجوب الثابت لطبيعة الصلوة يتعلق بها اولا ثم يسري الى كل من افرادها التي من جملتها الفرد
الواقع في زمان الازالة بواسطة التعلق بالطبيعة وعلى هذا فيعود المحذور من امر الشارع بالمتضادين
قلت لا نسلم ذلك بل التحقيق ان الاوصاف العارضة للكليات والطبائع على اقسام فمنها ما يعرض الطبيعة
معراة عن قيد الوجود في شيء من الوعائين فيعرض الطبيعة من حيث هي كالجنسية والنوعية في مثل قولنا
الحيوان جنس والانسان نوع ومنها ما يعرضها باعتبار الوجود الذهني كالكلية والجزئية العارضتين
للمفاهيم باعتبار وجودها الذهني على مذاق المنطقيين وان كان التحقيق عندنا خلاف ما ذكروه وان
الكلية والجزئية العارضتين للمفاهيم انما تعرضان للمعاني والمفاهيم مع قطع النظر عن الحضور
والوجود الذهني فان اعتبار ذلك القيد يجعل المفهوم المقيد به جزئيا لا يقبل الاتصاف بالكلية فالعقل
نظرا الى انه يجب ضرورة ان اعتبار القيد بالوجود الذهني مما لا مدخل له في صدق المفهوم الكلي على كثيرين في قولنا

مطلب

المامور بها على وجه التوسعة في ضمن غير ذلك الفرد على خلاف المضيقين لا مساغ امتثال الامر بهما
ولساقات قلت ان ما ذكرته من البيان المتضمن لكون متعلق الامر هي الطبيعة دون الافراد وانه
ليس هناك تخيير شرعي بينها وهو كون الفرد محبوبا من جهة كونه محصلا للمامور به لا من جهة كونه
بنفسه مامورا به يستلزم القول بجواز اجتماع الامر والنهي لان ما ذكر بعينه يجري في تلك المسئلة
فيقال ان متعلق الامر انما هي طبيعة الصلوة ومتعلق النهي انما هي طبيعة الغصب وليس فرد الصلوة الواقع
في المكان المغصوب مما امر الشارع بخصوصه حتى يلزم ورود الامر والنهي على شيء واحد شخصي منهما
وانما هو محصل للطبيعة المامور بها مع انا نرى ان القائلين بان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الا
عدم الامر به لا يقولون بجواز اجتماع الامر والنهي فما وجه الفرق بين المقامين قلنا الفرق بينهما ان
المبغوض هنا هو ترك الازالة والمحبوب انما هو فعل الصلوة وهما غير متحدان في الوجود الخارجي فليس
فرد واحد محصلا لهما بخلاف الصلوة والغصب فانهما متحدان في الوجود الخارجي فالفرد الذي
هو الصلوة في المكان المغصوب مصداق للصلوة والغصب جميعا فتخصيص الامر بالصلوة بغير ما فيه ترك
الازالة غير لازم في الاول بخلاف الثاني فيلزم تخصيص الامر بالصلوة بغير ما وقع في المكان المغصوب
فيبقى غيره فيبطل على الاول ثم ان ما ذكرنا كله انما هو مقتضى القول بكون متعلق الاوامر والاحكام
هي الطبايع واما ان قلنا بكون متعلقاتها هي الافراد فذلك يتصور على وجهين احدهما وهو الموافق
للاعتبار ان يلاحظ الآمر افراد الطبيعة على وجه التفصيل او الاجمال فيأمر بها على وجه التخيير فيكون
تلك الافراد واجبة على وجه التخيير الشرعي نظير ما تقوله المعتزلة في الواجب التخييري وان كان
ما نحن فيه ليس واجبا تخييريا اصطلاحيا في مقابل الواجب التعييني فيكون هنا ايضا واجبات كثيرة
مخير بينها وثانيهما ان يلاحظ الآمر فردا من الطبيعة ويأمر به وهو على وجهين احدهما ان
يكون مفهوم فرد ما واحد الافراد ونحوهما جزئيا كما هو مذهب صاحبي الهداية والفصول قدهما
في كل نكرة نظرا الى ان مفهوم ما ذكرنا ناظر الى الشخص الخارجي المردد فليس صلاحيته لكثيرين
من جهة صلاحية المفهوم بل من جهة تردد المصداق بين كثيرين فمعنى رجل نظير ما لو علم ان في الدار
شخصا واحدا ولم يعلم انه زيد او عمرو وثانيهما ان يكون كليا كما يظهر من افاضل الثمرة فهذه
وجوه ثلثة اما على الاول فلا يتجه شمول الامر الموسع لزمان المضيق كما هو محل الكلام لان مرجع
الامر بالموسع انما هو الى الامر بالافراد التي بينها ذلك الزمان على وجه التخيير الشرعي فيكون الفرد
المقارن لزمان وجوب الازالة مامورا به على وجه الخصوص ومعلوم ان ذلك يستلزم الامر بالمتضادين
فلا بد من تقييد الامر بالموسع بالنسبة الى زمان الازالة فتبطل الصلوة المأتي بها في زمانها لعدم
الامر بها واما على الثاني فالحال فيه على الاول ضرورة ان متعلق الامر هو الفرد الشخصي المضاد
للازالة ومفهومه ايضا يؤل الى الاول واما على الثالث فيجوز تعلق الامر بالموسع مع الامر بالمضيق

فيجوز الامر بالصلوة في زمان وجوب الازالة لان متعلق الامر في طرف الموسع يكون هي الطبيعة
دون الفرد المضاد للمضيق حتى يلزم من كونه مضادا له ارتفاع الامر عنه فيصير فاسدا ومن هنا فرع
بعضهم الثمرة بين مذهب المعتزلة من كون متعلق الاحكام في الواجب التخييري هو كل واحد من الافراد
وبين قول الاشاعرة بكونه مفهوم فرد ما الكلي في جواز اجتماع الامر والنهي بناء على الثاني دون
الاول لتعلق الامر والنهي فيه بالفرد الذي هو واحد شخصي وذلك من الحكيم قبيح بخلاف الثاني فان
متعلق الامر والنهي هو الكلي دون الفرد فان متعلق امر الصلوة انما هو فرد ما من الصلوة وهو كلي
ومتعلق النهي عن الغصب فرد ما منه وهو ايضا كلي وقد جمعهما المكلف بسوء اختياره فلا يلزم اجتماع
الامر والنهي من جانب الآمر وانما لزم اجتماعهما من جانب المامور ولا ضير فيه هذا ولا يخفى ما في هذه
الثمرة لوضوح الفرق بين الكليات المنتزعة والكليات المتأصلة فان ما ذكره انما يتم لو كان الكلي الذي
تعلق به الامر كليا متأصلا كالغصب مثلا واما الكلي المنتزع فلا وجود له سوى منشأ انتزاعه ومع كونه محرما
لا يبقى وجه لكون المنتزع واجبا فاذا امر بالكلي المنتزع فلا بد ان ينتزع من الافراد المباحة دون
المحرمة فيكون الامر باحد افراد الصلوة مثلا متعلقا بما هو المباح دون غيره فتنتفي الثمرة المذكورة
لما كان الكلي المامور به عند الاشاعرة منتزعا لم يكن بد من مساواته لما كان المامور به هي الافراد
وعلى هذا فنقول فيما نحن فيه ان مفهوم فرد ما الكلي ليس الا من قبيل المنتزع فيكون المامور به عند تعلق
الامر بذلك الكلي هو الفرد الذي هو المنشأ منه فيصير الامر به في وقت الامر بالمضيق من قبيل الامر بالمتضادين
ضرورة تحقق التضاد بين ذلك المضيق وفرد من الموسع مقارن له فيلزم ارتفاع الامر عن ذلك
الفرد عند الامر بالمضيق هذا هو الكلام في الجواب عن الوجه الاول مما تمسكوا به للقول السادس واما الرد
على الوجه الثاني وهو اجتماع الرجحان والمرجوحية في فعل الضد بانه موقوف على كون ترك الضد مقدمة
لفعل الآخر وعلى كون مقدمة الواجب واجبة وكلتا المقدمتين مما يتوجه عليه المنع ولعلك تعرف
توضيح المقال فيما سيأتي ان شاء الله تعالى وعلى الثالث وهو اجتماع مطلوبين متضادين بالحتم في زمان
واحد بان محصله يرجع الى الوجه الاول فيجاب عنه بما اجيب عنه وعلى الرابع وهو انه اذا انحصر مقدمة
الواجب في الحرام لزم سقوط التكليف عن ذي المقدمة بانا نمنع الانحصار لان المامور به انما هي
طبيعة الصلوة ولا ينحصر طريق الاتيان بها والامتثال للامر المتعلق بها في ترك الازالة المحرم
ضرورة امكان الاتيان بها بعد الازالة نعم لو قلنا بان متعلق الاوامر هي الافراد كان منحصرا المقدمة
في المحرم فيتم ما ذكر لان الفرد الواقع في وقت الازالة لا بد في ايجاده من ترك الازالة المحرم
فمع انحصار مقدمته في المحرم لا مناص من ارتفاع الامر عنه وعلى الخامس وهو كون الامر بالموسع تصريحا
بالامر بترك مقدمة المضيق بوجوه الاول ان الامر بالضد الموسع لا ينحصر فيما كان الخطاب به لفظيا فيصير
تصريحا بتركه مقدمة التي هي ترك الموسع في وقته بل قد يكون الدليل لبيا كما لو ثبت بالاجماع وتقرير

والجواب عن الاول بوجوه على ما اخذ لافهم في بحث المقدمة احدها منع وجوب المقدمة مطلقا ثانيها ما
ذكره صاحب المعالم ره من منع وجوب غير السبب وشرط ما نحن فيه ثالثها ما ذكره هو ره ايضا من كون
وجوب المقدمة للتوصل المقتضي اختصاصه بحالة امكانه ولا ريب ان مع وجود الصارف عن الفعل
الواجب وعدم الداعي اليه لا يمكن التوصل فلا معنى لوجوب المقدمة ح ووجود الصارف وعدم الداعي
مستمران مع الاضداد الخاصة رابعها ما ذكره هو ره ايضا من ان حجة القول بوجوب المقدمة على تقدير
تسليمها انما تنهض دليلا على الوجوب في حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى
على من اعطاها حق النظر وح فاللازم عدم وجوب ترك الضد الخاص في حال عدم ارادة الفعل
المتوقف عليه من حيث كونه مقدمة له فلا يتم الاستناد في الحكم بالاقتضاء اليه والفرق بين الوجهين
الاخيرين ان المناط في الاول منهما هو الامكان وفي الثاني هو خصوص كون المكلف مريدا لذي المقدمة
ويظهر اثر ذلك فيما لو كان مريدا لذي المقدمة لكن لم يمكن الوصول اليه من جهة انتفاء شيء من المقدمات
الاخر هذا ولا يخفى ما في الوجوه التي ذكرها صاحب المعالم ره اما التفصيل بين السبب وغيره فيظهر
ما فيه مما تقدم في بحث المقدمة واما اختصاص وجوب المقدمة بحالة امكان التوصل فهو وان كان
لا بأس به الا ان كون وجود الصارف موجبا لعدم امكان التوصل ممنوع لامكان ابدال الصارف بارادة الفعل
والاتيان به بعدها واما اختصاص وجوب المقدمة بحال الارادة ففيه انه مما لا يلتزم به ولو توقف تحقق
التكليف على الارادة لزم ارتفاعه بانتفائها وفساده غني عن البيان خامسها منع وجوب غير السبب
والشرط الشرعي من المقدمات كما هو مذهب ابن الحاجب والعضدي سادسها منع وجوب المقدمة اذا
كانت من قبيل التروك وانما المسلم انما هو وجوبها اذا كانت من قبيل الافعال وربما امكن توجيه هذا المقال
بان المحكوم عليه بالوجوب من المطالب انما هو ما يكون المكلف مختارا فيه والترك ليس بهذه المثابة لكفاية
وجود الصارف فيه ومع تحقق الترك قهرا فلا يكون اختياريا فلا يصح تعلق الوجوب به لان المتصف بالوجوب
انما هو الامر المقدور ولكنه يندفع اولا بالنقض بالافعال فانها مستندة الى الارادة على حد استناد
الترك الى الصارف فلا وجه للتفصيل بين الفعل والترك بالوجه المذكور وثانيا بالحل وبيانه ان غير
المقدور انما هو الارادة والصارف دون نفس الفعل والترك المسببين عنهما لان الفعل الاختياري
عبارة عما يقع في حيز الارادة والاختيار ونفس الارادة لا اختيارية ضرورة تغاير المنسوب والمنسوب
اليه ومع كونها لا يطلق عليها اسم الاختياري فهي غير مقدورة كما ان الصارف ايضا غير مقدور
والا لزم ان ينتهي فيها الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا نهاية له ولا يلزم من كون الارادة اضطرارية
كون الافعال الناشئة منها ايضا اضطرارية نظرا الى ان المسبب عن الاضطراري اضطراري لان ذلك
هو شبهة الجبر التي مبناها على ان العلل تنتهي الى الله تعالى ومعلوم ان فعله تعالى غير مقدور لعباده و
والمسبب عن غير المقدور غير مقدور وجوابها ان هذه الشبهة في مقابلة البديهة ضرورة

الفرق الواضح بين فعل المختار والمضطر كحركة المرتعش وغيره وكما انا لو قلنا بان الارادة مقدورة
يصير مجرى الشبهة ما تقدم على الارادة من اسبابها التي هي من فعل الله تعالى وهو غير مقدور كذلك
لو قلنا بانها غير مقدورة تصير هي مجرى الشبهة المذكورة والجواب في الصورتين واحد هكذا قال
دام مجده وفيه ما لا يخفى اما اولا فلانه اورد على الوجه الثاني مما حكاه عن صاحب المعالم ره بما اورد
عليه من امكان ابدال الصارف بالارادة فكان مقتضاه كون الارادة والصارف اختياريين وقد قال هنا
انهما غير مقدورين واما ثانيا فلانه لا مجال لدعوى كون الارادة والصارف غير مقدورين بداهة الوجدان
فان من راجع الوجدان علم ان ما يقع في الانسان انما هو خطور صورة الشيء ثم الرغبة والحب لذلك
الشيء ثم العزم عليه والارادة فالاولان اعني خطور صورته وحبه انما هما من قبيل الغير المقدور
واما الاخيران فهما امران اختياريان مقدوران وان لم يطلق عليه اسم الاختياري على وجه الحقيقة لكون
المنسوب غير المنسوب اليه سابعها منع كون ترك احد الضدين مقدمة لفعل الآخر مطلقا كما هو
مذهب الفاضل السبزواري ره وسلطان العلماء ره والمحقق البهائي ره والفاضل الجواد ره او فيما
اذا لم يكن المرتفع ترك الضد الموجود كما عليه المحقق الخوانساري ره واجيب عن الثاني بالمنع من كون لازم
المحرم محرما نظرا الى جواز اختلاف المتلازمين في الحكم اما مطلقا كما هو مذهب بعضهم او اذا لم يكن
علقة بان يكون احدهما معلولا من الآخر او اشتراكهما في علة كما هو مذهب صاحب ... او اذا امكن الاطاعة
كما لو اجتمع الواجب مع غيرهما من الاحكام في المتلازمين وقد تقدم التفصيل وعن الثالث بوجهين
الاول ان الاوامر الدالة على وجوب الازالة ونحوها انما مخصوصة بما لم يكن المكلف مشتغلا بواجب شاق
ما ذكره الفاضل التوني ره من اختيار الشق الاول في الاستدلال وتسليم جواز هذا التكليف لكون المكلف
هو الباعث عليه فيعاقب على ترك الازالة ويحكم بصحة الصلوة ولا استحالة اقول ويجري فيه ما ذكرنا
في الجواب عن الوجه السادس من الوجوه التي ذكرت لمذهب المحقق البهائي ره هذا وينبغي التنبيه على امور
الاول ان جماعة ذكروا ان ثمرة المسئلة تظهر في فساد الضد لو كان عبادة وبواقضه كلمات جماعة من الفقهاء
في المباحث الفقهية والكوسرورة فساد الضد اذا كان عبادة ثمرة النزاع في هذا البحث جماعة منهم
شريف العلماء ره وانكرها في الجملة وتبعه صاحب الضوابط في المقدمة السادسة من ... الحكم بظهور
الثمرة في الحكم التكليفي بمعنى انا ان قلنا باقتضاء الامر النهي فالآتي بالضد اثم عبادة كان او معاملة
وان قلنا بعدم الامر بالضد فلا اثم وعلى غيرهما من الاقوال فبالثواب ما لم نظفر و... بوجود ثمرة في
الحكم الوضعي ايضا وهو فساد الصلوة ان قلنا بان الامر يقتضي النهي عن ضده ولا عدم الامر به وفسادها
ان قلنا باقتضائه عدم الامر او باقتضائه النهي مع دلالة النهي على الفساد وفيه ان قولهم ان قلنا بان الامر
يقتضي عدم الامر بالضد كانت باطلة باطلاقه ممنوع لان الامر بالضد الموسع والامر بالمضيق كلاهما
قطعيان لنا بان يدرك الاجماع مثلا على ان الصلوة مامور بها حتى عند وجود الامر بالمضيق واجتماع

خلا الكاشف عن فساد ذلك الا عن صدور خطاب فلا يكون نقضا بحاس الآمر ومناط البحث انما هو تصريح
الآمر فتامل الثاني ان ذلك انما يتم لو قلنا بكون متعلق الاوامر هي الافراد فيصير ترك الفرد المقارن
لزمان وجوب الازالة مقدمة ويكون الامر بذلك الفرد في جملة الافراد امرا بترك مقدمة الازالة التي
هي ترك الصلوة مثلا واما على ما اخترناه من كون متعلقاتها هي الطبايع فلا لان الامر بها فيه الصلوة
لا يصير بمجامعة الآمر بالخصوص الفرد المقارن لزمان وجوب الازالة حتى يصير صريحا بترك مقدمة
الازالة التي هي ترك الصلوة في ذلك الزمان والسر في ذلك ان قبح التصريح بترك المقدمة عرفي ومناط
فيه فهم اهل العرف منه التناقض او الحدود ومن لوازم عدمه الحيرة بطريق التعارف عدم تحقق لمانع
في مثل المفروض الثالث انه لو سلم تعلق الاحكام بالافراد لم يتم ما ذكر في الوجه الخامس ايضا لان اطلاق
امر الصلوة انما ينافي الامر بالصلوة المقارنة لزمان وجوب الازالة لو قلنا بيقائه على حاله وكون الخطاب
مسوقا لافادته وليس الحال كذلك وانما هو مسوق لبيان حكم آخر وهو مجرد الجعل والتشريع فيكون قضية مهملة
ساكتة عن بيان حال الفرد الخاص فتدبر وعلى السادس اولا بان الاذن في الشيء اذن في لوازمه بشهادة
العرف والعقل لا لدلالة الشرع فاذن الشارع في الدخول في الصلوة اذن منه في اتمامها فاذا دخل فيها
يتمها ولا محذور لكون كل من الدخول والاتمام باذن الشارع ولم يصرح انه يرفع امره بالازالة على وجه العفو
وثانيا بان حال المكلف بعد دخوله في الصلوة يصير كحاله فيما لو ورد عليه امران مضيقان او تضيق
وقت الصلوة ورأى نجاسة في المسجد مثلا فكما ان اللازم هناك تقديم ما هو الاهم فكذا فيما نحن
فيه ولا اشكال والظاهر ان كلمات فقهائنا في القول بوجوب اتمام الصلوة نظرا الى ما هو ابتداء
الهيا في موارده منها ما لو اذن في دفن ميت في ملكه ثم امر باخراجه عنه ومنها ما لو اذن في الصلوة
فيه ثم نهى عنها في اثنائها من ان الاذن في الشيء اذن في لوازمه فلا يجوز اخراج الميت والقطع
الصلوة فيما نحن فيه بصريح اذن الشارع في الدخول في الصلوة اذنا في اتمامها المورد الثاني
في كيفية الاقتضاء والذي تحقق لي ونوعها من الاقوال ثلثة القول بكون الامر بالشيء عين النهي
عن الضد الخاص والقول بكونه مستلزما له لفظا والقول بكونه مستلزما له عقلا وان كان يظهر من
بعض المتاخرين ان هناك غيرها من المذاهب حجة القول الاول وجهان الاول ان الامر بالشيء
لو لم يكن عين النهي عن الضد لكان اما مثله او ضده او خلافه واللازم باقسامه باطل اما الملازمة
فلان كل متغايرين اما ان يتساويا في صفات النفس ولا والمعني بصفات النفس ما لا يحتاج الوصف
به الى تعقل امر زائد كالانسانية للانسان والحقيقة والوجود والشيئية له بخلاف الحدوث و
التحيز فان تساويا فيها فمثلان كسوادين وبياضين والا فاما ان يتنافيا بانفسهما فضدان
كالسواد والبياض والا فخلافان كالسواد والحلاوة واما انتفاء اللازم باقسامه فلانهما لو كانا ضدين
او مثلين لم يجتمعان في محل واحد وهما يجتمعان اذ جواز الامر بالشيء والنهي عن ضده معا وقوعه

قال الفاضل القمي وربما يرد بالاستلزام العقلي ان العقل يحكم بان مراد المتكلم ذلك لتلازم العقلي يعني التبعي فانه ليس من محل النزاع في شيء انتهى

ضروري وكذا لو كانا خلافين لجاز اجتماع كل واحد من ضد الآخر مع خلافه لان الخلافين حكمهما
ذلك كما يجتمع السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة وكان يجوز ان يجتمع الامر بالشيء مع ضد النهي
عن ضده وهو الامر بضده لكن ذلك محال اما لانهما نقيضان اذ يريد افعل هذا ولا تفعل ضده امرا
متناقضا كما يريد فعله وفعل ضده خبرا متناقضا واما لانه تكليف بغير الممكن وانه محال الثاني ان
فعل السكون مثلا عين ترك الحركة اذا البقاء في الحيز الاول هو بعينه عدم الانتقال الى الحيز الثاني
وانما يختلف التعبير ولزم منه ان يكون طلب فعل السكون هو طلب ترك الحركة والجواب عن الاول منع الحصر
لان الخلافين من جواز الاجتماع مع ضد الآخر لانهما قد يكونان متلازمين كاضاءة العالم و
وجود النهار او ضدين لامر ثالث كالعلم والقدرة المضادين للنوم فيستحيل ان يجتمع كل منهما مع
ضد الآخر لاداءه الى انفكاك المتلازمين او اجتماع الضدين وما نحن فيه من قبيل الثاني لان الامر
بالشيء والنهي عن ضده ضدان للامر بضده كما قال الفاضل الصالح في حاشية المعالم وعن
الثاني بان الضدين اللذين لا ثالث لهما لا يمكن ان يرجع النزاع فيهما الى المعنى لعدم امكان انكار
كون الامر بالسكون عين النهي عن الحركة فيرجع النزاع ح الى ان الامر بالشيء هل يكون الامر بالشيء او عبارة
اخرى له ام لا ومثله لا يليق ان يدون في الكتب العلمية حجة القول الثاني ان الاول ان امر الايجاب
طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وما هو هنا الا الكف عنه او فعل ضده
وكلاهما ضد للفعل والذم بايهما كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه وفيه منع عدم
تعلق القدرة بالترك لا باعتبار تعلقها باستمراره كما قيل اذ لا حاجة الى التاويل بل به في حد ذاته
لانه لو لم يكن الترك مقدورا لم يكن الفعل ايضا مقدورا لان المكلف يتساوى طرفاه من جهة تعلق القدرة
بهما فلو وجب الترك لامتنع الفعل كما انه لو وجب الفعل امتنع الترك الثاني ما عن الفاضل البرزاري
من ان الامر طلب فعل يذم على تركه والذم العقلي بفعل وجودي لان الترك امر عدمي والامر العدمي ليس
قابلا للاتصاف بالحسن والقبح فليس فيه الا الترتب المدح والذم عليه فلا بد وان يكون الذم هنا اما في مقابل
الكف او في مقابل الاضداد الوجودية وفيه ان دعوى عدم اتصاف الامر العدمي بالحسن والقبح يتوقف
على الاحاطة بمصالح الوجوديات والعدميات التي هي من الامور الغيبية وانى لنا ذلك ومن هنا قال المحقق
الخوانساري في رده ان ذلك الترجيح بالغيب فان المراد من العبادات ما هو من قبيل التروك الا
ترى ان الصوم ترك مخصوص وكذا الاحرام ولازم مقالته عدم اتصاف العبادات التي من هذا القبيل
بالحسن وفساده غني عن البيان حجة القول الثالث وجوه الاول ان فعل المامور به لا يتم الا بترك ضده
وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيكون فعله حراما وهو معنى النهي عنه الثاني ان فعل الضد مستلزم
لترك المامور به المحرم ومستلزم المحرم محرم الثالث انه لو لم يحرم الضد وتلبس به كالصلوة بالنسبة
الى ازالة النجاسة مثلا فان بقي الخطاب بها لزم التكليف بالمحال والا خرج الواجب المضيق عن وجوبه

آتى على ان المضيق مامور به حتى في صورة الامر بالموسع واما كلاهما ظنيان واما ان يكون الامر
بالموسع حينئذ الامر بالمضيق قطعيا ونفس الامر بالمضيق ح ظنيا واما ان يكون عكس ذلك اما
الصورة الاولى فنقول انه على مذهب من يقول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده لانه
يقول بانه يمتنع صدور الامر بالموسع وبالمضيق في زمان واحد فصدور الامر باحدهما الابدمن ارتفاع
الآخر واما الصورة الثانية فلا تجري الثمرة المذكورة فيها اذ غاية ما ثبت من امتناع اجتماعهما عقلا
هو لزوم صرف احد الامرين عن ظاهره والاخذ بالآخر اما بان يقال ان الامر بالموسع غير مطلوب في زمان
المضيق او يقال ان الامر بالمضيق ح امر ندب او غير فوري في تلك الحالة اي حالة وجود الامر بالموسع
ولا دليل على تعيين صرف الموسع عن ظاهره فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية والا فالتوقف
والمرجح الخارجي قد يقتضي طرح الموسع وقد يقتضي طرح المضيق واما الصورة الثالثة فلا تجري الثمرة فيها
ايضا اذ بعد لزوم التاويل في احد الامرين لا ريب في ان التاويل في الظني اولى فيطرح الامر بالمضيق
يحمل على الندب او على عدم الفور ويحكم بصحة الموسع واما الصورة الرابعة فالثمرة فيها جارية لان من جهة
مجرد كون الامر بالشيء يقتضي عدم الامر بضده بل من جهة انه بعد لزوم صرف احد الامرين عن ظاهره
يحكم العقل بامتناع الاجتماع لا بد من طرح الظني وهو الموسع والاخذ بالمضيق فيكون الصلوة ح
فاسدة هذا محصل ما اختبره كلامه وانت خبير بما فيه لان محط نظر المتنازعين في هذه المسئلة
عنوان الشارع اذا امر بشيء على وجه الفور قطعا بحيث يكون صدوره ودلالته قطعيين وامر بضده
قطعا لكن على وجه التوسعة اطلاقه يقتضي ظاهر انطباقه لزمان المضيق او على وجه الاطلاق فهل يقتضي
ذلك الامر بالمضيق النهي عن ذلك الفرد المقارن لزمان وجوب الازالة وعدم الامر به اما من باب التضمن
او الالتزام اللفظي او العقل على اختلاف الآراء ام لا يقتضي شيئا منها فيجوز الامر بالموسع بحيث يشمل زمان
المضيق من قبل ما نهي عنه ولا من قبل ما ارتفع الامر عنه فيصح الماتي به في ذلك الزمان عند المجوز ولو
كان عبادة وليس مناط البحث هنا حجية كون الاوامر ظنيات وظاهريات او غيرها حتى يقسم مورد
البحث الى الاقسام المذكورة بل مناط البحث ما ذكرنا وكل ما ليس مقطوع الصدور من الموسع والمضيق او
مقطوع الدلالة من المضيق خارج عن البحث لا يندرج فيه الا بعد فرض كونه على الكيفية التي ذكرناها
ولا مدخل للبحث لتعارض الاحوال وتعارض الادلة في هذا المقام لانهم اوردوا لكل منهما بابا على حدة ولا
وجه للتكرار ولان لفظ الامر عبارة عما هو الواقع والمظنون الامرية ليس امرا فيصير عنوانهم وهو
ان الامر بالشيء هل يقتضي دليلا على ان المبحوث عنه انما هو ما كان امرا واقعا وهو المقطوع به فذكر
الاقسام وتقسيم الامر والنهي الى القطعيين والظنيين في هذا المقام خروج عما هو محل كلامهم ومنهم كاشف
الغطاء قدس الله سره العزيز فانه قال ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص لكن السرة قاصرة
بعدم فساد الضد الخاص لو كان عبادة في زمان المامور به قال ره في البحث الثامن عشر من مقدمة كتابه

وتقضي البيان في الصورة الرابعة ... اخذ بما ذكره ... نورده عليه ... حقيقة

ولا يكون ذلك الفرد من الموسع المقارن لزمان المضيق

ولو اتى بفرد من الموسع في وقت المضيق الذي علم ثم فدليل التخصيص ح اما ما قام في البلد كرمضان والصوم
ووقت صلوة الفرائض اليومية مع الضيق لغير ما من الصلوة على الاقوى بطل الى ان قال القول
بالاقتضاء وعدم الفساد اقرب الى الصواب والسداد ومن تتبع الاثار واعمل النظر في السيرة المستمرة
من زمن النبي المختار والائمة الاطهار بل من زمن آدم الى هذه الايام علم ان القول بالفساد هو
الفساد وكيف لا ولو بني على ذلك لفسد عبادات اكثر العباد لعدم خلوهم عن حق غريم مطالب من خمس
او حق جناية او عبادة تحمل او واجبة لبعض الاحوال او غير ذلك ولزم الاتمام ثم اكثر المسافرين
لعدم خلوهم عن بعض ما تقدم او وجوب التعلم ونحو ذلك مع الخلو عن التعرض لمثل ذلك في الكتاب
وكلام النبي والائمة واكثر الاصحاب مع انه مما توفر الدواعي على نقله فيلزم حصول التواتر فيه
وخلو المواعظ والخطب من شاهد على ثبوت هذا المطلب ولو قيل بالفرق بين ما يكون فيه التقصير
على الترك وغيره خصص الفساد بالقسم الاول لم يكن بعيدا والاقوى ما تقدم انتهى وفيه ان التمسك بالسيرة
وعمل المسلمين لا يخلو من وجهين احدهما ان يكون من جهة كشف عمل المسلمين بنفسه عن حكم المعصوم
في الواقع عن الشارع مع قطع النظر عن تقرير المعصوم بان يقال ان اتفاقهم واستمرارهم على ذلك مع
اهوائهم وتفرق آرائهم ومع كونهم متدينين منقادين لامر الشارع وانه لا يتفق مثل هذا الامر من
مثل هؤلاء الطوائف الكثيرة على مر الدهور يصير دليلا على انهم صادرون عن منشأ ينتهي الى الشارع
فيكشف فعلهم عن رضاه بذلك وثانيهما ان يكون من جهة ضميمة تقرير المعصوم بان يقال ان مداومتهم
على العمل المذكور ثابتة مستمرة الى زمن المعصوم فهو قد علم بذلك ولم يتحقق منه الردع فقد قررهم
عليه فيكون فعلهم كاشفا عن الواقع بواسطة تقريره لانه لو كان محظورا لنهى عنه المعصوم ولو نهى
لانتهى اليناخبره لتوفر الدواعي على نقله ولا يجال للتمسك بشيء من الوجهين اما الاول فلان الاستكشاف
بديهيتهم علمهم وكونهم مسلمين منقادين لدين الاسلام انما يتحقق اذا لم يتحقق المعصية في عملهم ذلك وهي
هنا متحققة ضرورة ان ترك المضيق معصية عند علمائنا وان اتى بالموسع وقد اعترف بذلك في
اثناء كلامه في هذا المقام والعمل المشتمل على المعصية الموجب لكون صاحبه عاصيا فاسقا كيف يمكن ان
يصير كاشفا عن رضا الشارع لان مناط الاستكشاف انما كان هو تدينهم وانقيادهم لدين الاسلام ولم
يتحقق انتفاؤه واما الثاني فلانه يعتبر في صحة ما يعتبر في تقرير الامام وهي شروط احدها ان يطلع على العمل
بالطريق المتعارف وليس علم الامام هو المناط في هذا المقام لانه بذلك السلم مطلع على جميع قبايح الناس
ومع ذلك لزم ان يقررهم على ذلك لزوم تقريره على القبيح وهو قبيح والا لزم الاخلال بالواجب في جميع الاعمال
لاحتمال الرد في حقهم ثانيها ان يتمكن من الردع ثالثها ان يجوز التاثير رابعها ان يتحقق عدم الردع
وبذلك يتم شرائط حجية التقرير والكلام في تحقق كل من الشرائط مجال واسع اما الاول فلانه لم يتحقق
عندنا ان المعصوم اطلع من الطرق المتعارفة على ان رجلا ترك مضيقا واتى بموسع في زمانه وما

الثاني فلانه لم يعلم انه تمكن من الردع بل الظاهر عدمه كما يشهد به انهم في غالب الاحوال غير متمكنين
من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واما الثالث فلاحتمال انه على فرض عموم الامر به لسائر الناس علم احد
الناس به واما الرابع فلانه قد يكون تحقق شرط الردع ولم نعلم ذلك فمن اين علم عدم تحقق الردع منه
ولزم تقريرهم على ذلك فان قلت هب انه لم يكن غالبا على وجه التفصيل من الطرق العادية لاشتغال
كل منهم بشخص خاص من واجب مضيق لكن لا مجال لانكار علمه اجمالا لان المكلفين في بعضهم مشغولون بحقوق مضيقة
ومع ذلك يباشرون الموسعات كما ان هذا العلم الاجمالي حاصل لكل احد فهلا يبتني ما هو حكم
في ذلك المقام قلت المعتبر في باب التقرير انما هو العلم بالاشخاص وما ذكرت يرجع الى تبادر حكم
الكلي من باب الالزام فمن خطاب لفظي فيكون الاعتماد على بيان العقل ومع علمه بنشأ المنهي عنه لو كان
عبادة ولصاحب الفصول ره كلام في توجيه ما حكاه عن كاشف الغطاء قدس سره فان رده لما كان
القول بتفصيل ذلك اعني بطلان الضد مطلقا بعيدا عن الطريقة الصحيحة بل تقطعوا بالعدم حيث يلزم
في مثل ما لو ترك المكلف اداء دين مضيق عليه ان يفسد كل صلوة صلاها في السعة حال علمه وتذكره بل
بكل عبادة منافية لاداء الدين اذا اتى بها كذلك ولو استوعب تمام عمره والمعهود من المذهب خلافه
تفصى عنه بعض مشايخنا الاعلام بان الحكم بالصحة وان خالف القواعد المقررة لكن لا بد من القول بها
لقيام الاجماع والسيرة القطعيين عليها وكان غرضه ان الوجوه المذكورة لا تتشبث بها لكونها شبهة
في مقابل الضرورة والا فالقواعد العقلية لا تقبل التخصيص انتهى ولا يخفى بعد هذا التوجيه من
مثله لان صحة العبادة لم تبلغ مبلغ الضرورة حتى يصير المقدمات المرتبة لاستنتاج الفساد من قبيل
الشبهة في مقابل الضرورة وغاية ما هنالك ان تكون السيرة مثلا افادت العلم بالصحة فتكون الوجوه
التي ذكروها لاثبات الفساد مما لا اثر له في مقابلة العلم واين ذلك من كونها شبهة في مقابلة الضرورة
هذا واعلم ان ما ذكرناه من كلام كاشف الغطاء قدس سره المتضمن للتمسك بالسيرة انما وقع في ذيل
ما اشار اليه من قاعدة الترتب التي نتعرض لها ان شاء الله تعالى افردناه عنها تبعا لبعض من تأخر حيث
افرده وجعله وجها آخر في نفي الثمرة وعندي ان ذلك غير سديد لانه حيث ما قال بان الامر بالشيء
يقتضي النهي عن ضده وكان من المسلم عنده ان النهي المستفاد من الامر بالشيء المتعلق بضده يقتضي
الفساد كما هو الشأن في كل نهي كان من اللازم عليه ان يلتزم بفساد الضد اذا كان عبادة لكنه
تفصى عن ذلك بكون الخطاب بالموسع مشروطا بعصيان الامر بالمضيق كما هو مقتضى قاعدة الترتب
التي هي من لوازم الخطاب كما يأتي بيانه ان شاء الله تعالى في كلامه فكان من مقتضاها انما صحة الموسع
اذا اتى به في ذلك الوقت فاخذ في التمسك بالسيرة والاخبار وكلمات اكثر الاصحاب تأكيدا لمقتضى
قاعدة الترتب الذي هو صحة الموسع وتأييدا بما يقتضيها من الادلة الاخر وانه لولا التمسك
بتلك القاعدة لزم الحكم بالفساد لكونه لازم القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ولم يبق مجال

الحكم

الحكم بالصحة الثابتة بالسيرة فلا بد من الاستناد الى تلك القاعدة حتى يرتفع التنافي بين القول بالصحة
وكون الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده وهذا الكلام وان وقع منه في النظر في سياق كلامه مضافا
الى السيرة بنفسها غير صالحة للاستناد اليها في نفي الثمرة لان غاية ما يتأتى منها انما هي صحة الموسع
وهي لا تجتمع مع القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الا ان يلتزم بان النهي مطلقا او النهي
الغيري منه لا يقتضي الفساد وليس عليه ان يلتزم بشيء من ذلك والا لم يلتجئ الى قاعدة الترتب فلا خطر قيام
السيرة على الصحة وكون الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده بانفسهما تفطن للمنافاة بينهما فلا بد له من
ترك الحكم بالصحة او من ترك القول باقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده لانهما لا يجتمعان بانفسهما فمجرد
قيام السيرة على الصحة كيف يصير سببا لكون القول بالاقتضاء لا يترتب عليه الفساد حتى ينتفي الثمرة نعم
لو جمع بينهما بقاعدة الترتب وشيء من الوجوه المشتركة الاخر ترتب عليه نفي الثمرة لكن ذلك حينئذ يحصل
من ضميمة شيء من الوجوه الاخر لا من نفس السيرة فكيف يجعل بنفسها سببا لعدم ترتب الثمرة ومن هنا ظهر
ان التوجيه الذي ذكره صاحب الفصول [illegible] مما لا اشكال فيه هو [illegible] فتدبر ثم ان ذلك البعض المتقدم ذكره
قال ان الشهيد ره موافق لكاشف الغطاء ره في نفي الثمرة استنادا الى السيرة واستشهد على ذلك بكلام
له منقول عنه في شرح قول المصنف ره في باب صلوة المسافر الشرط الرابع ان يكون السفر سائغا فلو كان
[illegible] على ذلك وذكر جملة من الامثلة الى ان قال وكلام الاصحاب يقتضي عدم الفرق
في السفر المحرم بين من كان غاية سفره معصية كقاصد قطع الطريق بسفره وكالمرأة والعبد القاصدين
بسفرهما النشوز والاباق او كان نفس سفره معصية كسالك الطريق المخوف والفار من الزحف و
الهارب من غريمه مع قدرته على وفاء الحق وتارك الجمعة بعد وجوبها عليه ونحو ذلك قال الشهيد قدس سره
في روض الجنان وادخال هذه الافراد يقتضي المنع من ترخص كل تارك للواجب بسفره لاشتراكهما في
العلة الموجبة لعدم الترخص اذ الغاية مباحة فانه المفروض وانما عرض العصيان بسبب ترك الواجب فلا فرق
بين استلزام سفر التجارة وترك صلوة الجمعة ونحوها وبين استلزامه ترك غيرها كتعلم العلم الواجب
عينا او كفاية بل الامر في هذا الواجب اقوى وهذا يقتضي عدم الترخص الا لاوحدي الناس [illegible]
[illegible] وعندي ان كلامه ره [illegible] نفي الثمرة اصلا لان كلام كاشف
الغطاء ره انما كان صالحا لان يتوهم منه نفي الثمرة من حيث انه قائل بان الامر بالشيء يقتضي
النهي عن ضده فاذا قال بالصحة كان نافيا للازم مقالته الذي هو الفساد واما الشهيد الثاني ره فانه
لا يرى اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص كما حكاه عنه فيما اورده عليه في هذا المقام
وذكره مفصلا في تمهيد القواعد وعلى هذا فيكون الحكم بالصحة موافقا لمقالته من عدم الاقتضاء فكيف يكون
ذلك انكارا للثمرة [illegible] انها تكون بقاعدة الترتب واول من التزم بها من الاواخر كاشف الغطاء قدس
سره وتحصل مما ذكرناه ان الامر بالمضيق يقتضي الاتيان به والنهي عن الموسع ومقتضاه

حرمة الموسع وفساده ان كان عصيانا الا انه لا مانع من كون الامر بالموسع مرتبا على مخالفة الامر بالمضيق
بان يكون الموسع واجبا مشروطا بترك المضيق فيصح الاتيان بالموسع لذلك ومثله الكلام في المضيقين
فيجوز ان يكون احدهما اهم والاخر غير اهم ويكون مطلوبية الاتيان بالثاني مرتبة على ترك الاول فان الترتب
انما يتصور بين الموسع والمضيق سواء كانا واجبين ومندوبين او مختلفين وبين الواجبين المضيقين
او المندوبين احدهما اهم والاخر بخلافه ومع عدم الاهمية يتخير المكلف في ترجيح ما شاء منهما ووافقه على
ذلك جماعة ممن تاخر عنه كصاحب الجواهر وصاحب [illegible] وصاحب الفصول فانه قال في مقدمات كشف
الغطاء واما الاضداد الخاصة الوجودية الصرفة فالامر باحدها ليس نهيا عن ضده قضاء لقضاء العقل على
عن المقدمة وقد يفهم بعض الاضداد الخاصة خصوصا الشديدة المعاندة والمضادة اذ النهي عن الاضداد [illegible] توقف
فعل الواجب عليه فيكون النهي اذن راجعا الى باب التوقف وحرمة الموقوف عليه لا الشرعي الى الموقوف
ولو توصل بالسلم الحرام او الراحلة الحرام ونحوهما بعد شغل الذمة الى الغاية لم ينافي صحتها وتعلق
الامر بالمتضادين ابتداء غير ممكن للزوم التكليف بالمحال ولو اتى بجزء من الموسع في وقت المضيق الذي لم
[illegible] دليل التخصيص صح [illegible] ووقت الفرائض الموسعة مع تضيق [illegible] من الصلوة
الاقوى بطل ولو تضيقا معا بان ... تخير بالمساوات وقدم الراجح مع ترجيحه بحيثية المحلول او شدة
الطلب ويرجع الاقدام الى الثاني لان اعتبار المقدمة في الحرام بعد شغل الذمة لانافي الصحة وان استلزم
المعصية واي مانع من ان يقول الامر المطاع لمامورة اذا عزمت على معصيتي في ترك كذا فافعل كذا كما
هو اقوى الوجوه في حكم جاهل الجهر والاخفات والقصر والاتمام فاستفادة من مقتضى الخطاب لا
من دخوله تحت الخطاب فالقول بالاقتضاء وعدم الفساد او توسل الى الصلوة والسداد الى اخر ما حكيناه
من سابقا فهو قد التزم باقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده لكن تفصى عن اقتضاء النهي للفساد بما افاد
من قاعدة الترتب وحاصلها الالتزام بخطابين احدهما مضيق مطلق والاخر موسع مشروط بعدم المضيق و
مخالفة الامر المتعلق به وقد نقض القاعدة المذكورة اولا بامكان نوردها بحسب العرف والعادة واليه
اشار بقوله واي مانع من ان يقول الامر المطاع لمامورة اذا عزمت على معصيتي في ترك كذا فافعل كذا و
ثانيا بدلالة الخطاب على ذلك لكن لا بالمطابقة والتضمن بل على وجه الالتزام واليه اشار بقوله فاستفادة من
مقتضى الخطاب لا من دخوله تحت الخطاب وحاصل ان مؤدى القاعدة استفادته من خطاب المضيق
خطابا بالموسع فان ذلك يقتضي بحكم العقل تقييد خطاب الموسع بالنسبة الى زمان المضيق على وجه
الترتب بمعنى ان الواجب في زمان المضيق اولا وبالذات هو المضيق ولكن على تقدير مخالفة يجب
الموسع فان اتى بالمضيق في ذلك الوقت فلا عقاب بل هو ممتثل ومثاب وان تركه واتى بالموسع
كان في ذلك عاصيا عاقبا على ترك المضيق وكان ممتثلا لامر الموسع وان تركهما جميعا فهو ان عصى لها
وان شئت قلت ان ذلك هو لعدم المتمكن من تقييد امر الموسع فان تقييده بنحوان لا انه مطلقا

مستلزم

مستلزم لزيادة التخصيص والعقل يعين لا خطر الخطابين بحكم بالقدر المذكور من التخصيص الذي محصله
هو عدم الاتيان بالصلوة في زمان الازالة في حال ارادة الازالة لا مطلقا وهذا القدر كما انه هو لازم
الخطابين بحكم العقل وليس مدلول الخطاب على وجه المطابقة او التضمن وثانيا انه يعني المنبه على صحة
العبادة لا بما هو مطلوب من جهة كون ما حكم به ما ثبت في الشرع لانه مجرد دعوى هذا وحكي الاول
من تبعه على قاعدة الترتب هو الفاضل التوني فانه لما فرغ عن تفصيل ذكره نقل كلام المحقق بهائي
واما في الموسع مطلقا والوقت المضيق فيخرج عن ان يكون وقتا لهذا الواجب الموسع فلم يتحقق الامر
بالواجب الموسع فاذا فعل في هذا الوقت فيكون باطلا ونحن نقول يتوهم بعض الوقت لا انه يوجب
عن وقتية الموسع ممنوع فان قلت فما الفائدة في جعل هذا الوقت المضيق
ليس الا بقدر الواجب وثمرة على التعيين والوسع على التخيير قلنا الفائدة فيه انه لو عصى المكلف وترك ذلك
المضيق ولكن اتى فيه بالموسع يكون مؤديا للموسع غير اثم الى اخر الكلام في الموسع مطلقا والمضيق بعارض
الى ان قال ان فعل الامر بالشيء يستلزم عدم طلب ضده على طريق الاستحباب اولا والاظهر عدم الاستلزام
وتظهر الفائدة فيمن صلى نافلة الزوال في وقت الكسوف قبل صلوة الكسوف بحيث يفوت الفرض فان قلنا بالاستلزام
تكون النافلة باطلة ويحتاج الى الاعادة والاوالاولى الثاني اذ لا تنافي في ايجاب عبادة في وقت
خاص مع استحباب اخرى فيه ولا شك في صحة التصريح به من غير توهم تناقض بان يقول اوجبت عليك الفعل
الفلاني في الوقت الفلاني وندبت عليك الفعل الفلاني في هذا الوقت بعينه بحيث لو عصيت وتركت
الفعل الذي اوجبته عليك فهو وان تيمما ندبت عليك فتركت مذموما لتركك لذلك الواجب ومحمودا
لفعلك المندوب لو كان وجوب الشيء في وقت منافيا لاستحباب اخر فيه لكان هذا الكلام مشتملا على
التناقض مع انه ليس كذلك ضرورة ولا نعني هنا في الواجبين المضيقين لانه لا يمكن للمكلف بهما
الخلاص من الاثم على هذا التقدير بخلاف ما نحن فيه لامكنه ترك النافلة فان قلت اذا طلب الشارع ان فعل
هذه النافلة انما هو على تقدير تحقق هذه الارادة وكانه قال ان اخترت ارادة هذا الواجب فلا اطلب
منك شيئا غيره وان اخترت عدم فعل هذا الواجب فقد عصيت ولكن اطلب منك هذا المندوب
هذا موضع الحاجة من كلامه وقد عرفت انه افاد قاعدة الترتب فهو موافق لما مر في جريانها في الموسع والمضيق
وانه في امرين احدهما انه قال في المضيقين بالتخيير مطلقا ولم يشر الى الترجيح بالاهمية بخلاف ما سبق
وثانيهما انه اعتبر ترتب الواجب على المندوب بخلاف السابق وكيف كان فاصل القاعدة مما من حذا
حذوه كاشف الغطاء قدس سره ثم شاع فيما بين المتاخرين مما اشير اليهم فتصدى بعضهم لتنقيحه وهو
صاحب الحدائق فقال في مقام نفي الثمرة والتحقيق في المقام عدم تفرع الثمرة المذكورة على المسئلة
حسبما فرعوها عليها لا لما ذكر من عدم افادة النهي المذكور فساد المنهي عنه لعدم اقتضاء النهي
الغيري المتعلق بالعبادة الفساد مطلقا بل فيه تفصيل وتحصيل المقام انه لا لانه النهي على الفساد لعيب

من جهة وجهه لانه ليس ما وضع النهي له لا التحريم او طلب الترك والاحتمالية على الفساد بالالتزام كما يجيء
الكلام فيه انشاء الله تعالى واستفادة الفساد في المقام اما من جهة دلالة المرجوحية المنافية للرجحان المعتبر
في حقيقة العبادة او من جهة امتناع تعلق الطلب بالفعل المتعلق به لكونه من التكليف بالمحال فان تعلق
النهي به مانع من تعلق الامر لكون الترك مطلوبا للامر ومرادا له فلا يكون الفعل مرادا له مطلوبا فانما
واذا انتفى الامر لم يعقل صحته لكون الصحة في العبادة عبارة عن موافقة الامر ولا يجري شيء من الوجهين
المذكورين في المقام اما الاول فلان الرجحان المعتبر في حقيقة العبادة هو رجحان الفعل على الترك لا رجحانه
على سائر الافعال والا لم يكن العبادة الا افضل العبادات وكان غيرها من العبادات المرجوحة بالنسبة
اليها فاسدة وهو واضح الفساد ورجحان الفعل على الوجه المذكور حاصل في المقام لكون الفعل المفروض
عبادة راجحة بالاعتبار ذاته والنهي المتعلق به غيري يفيد مطلوبية الترك لاجل الاشتغال بالاهم
فيدل على مرجوحية ذلك الفعل بالنسبة الى فعل اخر لا مرجوحيته بالنظر الى ذاته حتى ينافي رجحانه عليه ومن
البين انه لا منافاة بين رجحان الفعل على تركه ومرجوحيته بالنسبة الى فعل غيره فان قلت ان المنافاة
حاصلة في المقام نظرا الى كون رجحان الفعل على الترك رجحانا له على النقيض ومرجوحيته بالنسبة
الى فعل اخر كذلك ايضا ومن البين امتناع حصول الامرين في فعل واحد للزوم اجتماع المنع من الفعل والمنع
من الترك في ان واحد قلت لا مانع من اجتماع الامرين لوجه من الوجوه اذ قد يكون الفعل بالنظر
ذاته جائزا لكن يجب تركه لمعارضته بواجب اخر اهم منه فهو راجح في ذاته رجحانا مانعا من النقيض
مرجوح كذلك بالنسبة الى غيره فمن اراد الاتيان بالراجح من غير ان يكون منه عصيانا يتعين عليه ترك ذلك
والاتيان بالاهم ولا مانع من ترك ما يحتم فعله في ذاته لعارض هو كالاهم منه في نظر الامر فهو محتوم
الفعل بالنظر الى ذاته غير محتوم بالنظر الى غيره بل محتوم الترك بتلك الملاحظة ولا تدافع بينهما اصلا وان
ان يغير الاهم فقد اتى بالراجح ايضا الا انه لا يبرح من عصيان الامر الاخر واما الثاني فلانه لما كان النهي
المفروض غيريا لم يكن هناك مانع من اجتماعه مع الواجب في حرمة الشيء لتوقف الواجب الاهم على تركه
ثم يكن هناك مانع من اجتماعه من الواجب في حرمة الشيء لتوقف الواجب الاهم على تركه ... ذلك الاهم
بان يكون ترك ذلك الاهم شرطا في وجوبه وتعلق الطلب به فيجتمع الوجوب والتحريم المفروض في ان واحد
من غير مانع بينهما اذا لم يكن هناك مانع من اجتماع الامر والنهي على الوجه المذكور فلا مجال لتوهم دلالة النهي
المفروض على الفساد فظهر مما قررنا انه لا مانع من تعلق التكليف بالفعلين المتضادين على الوجه المذكور ولا مجال
لتوهم كونه من قبيل التكليف بالمحال اذ تعلق الطلب بالمتضادين انما يكون من قبيل التكليف بالمحال اذا كانا
في مرتبة واحدة بان يكون الامر مريدا لايقاعهما معا نظرا الى استحالة اجتماعهما في الوجود بالنسبة الى الزمان
المفروض واما اذا كان المطلوبين على سبيل الترتيب بان يكون مطلوب الامر اولا هو الاتيان بالاهم ويكون الثاني
مطلوبا له على فرض عصيانه للاول وعدم اتيانه بالفعل فلا مانع منه اصلا اذ يكون تكليفه بالثاني مشروطا

بعصيانه للاول والبناء على تركه ولا يعقل هناك مانع من ارتباط التكليف بالعصيان ولا منافاة بين
التكليفين نظرا الى اختلافهما في الترتيب وعدم اجتماعهما في مرتبة واحدة ليكون من التكليف
بالمحال لوضوح عدم تحقق الثاني في مرتبة الاول وتحقق الاول في مرتبة الثاني لا مانع منه بعد كونه
مرتبا على عصيان الاول ولا بين الفعلين اذ وقوع كل منهما على فرض خلو الزمان عن الاخر من
البين انه على فرض خلو الزمان عن الاخر لا مانع من وقوع ضده فيه فان قلت لو وقع التكليف مرتبا على
النحو المفروض لم يكن هناك مانع منه على حسبما ذكر وليس الحال كذلك في المقام اذ المفروض اطلاق
الامرين المتعلقين بالامرين المفروضين وليس هناك دلالة فيهما على ارادة الترتيب المذكور فمن
اين يستفاد ذلك حتى يحكم بوقوع التكليفين على الوجه المذكور قلت ما ذكرناه هو مقتضى اطلاق
الامرين بعد ملاحظة التقييد الثابت بحكم العقل فان اطلاق كل من الامرين يقضي بمطلوبية الفعل
على سبيل الاطلاق ولم يكن مطلوبية غير الاهم في مرتبة الاهم لوضوح تعين الاتيان بالاهم وعدم
اجتماعه معه في الوجود لزم تقييد الامر المتعلق بغير الاهم بذلك فلا يكون غير الاهم مطلوبا مع الاتيان
بالاهم واما عدم مطلوبيته على فرض ترك الاهم وعصيان الامر المتعلق به فمما لا دليل عليه فانه يتعين تقييد الاطلاق
على القدر الثابت ولنعم ذلك لانا التزام ارتفاع الطلب المتعلق بغير الاهم على تقدير اتيانه بالاهم
واما القول بتقييد الطلب المتعلق به بمجرد معارضته لطلب الاهم مطلقا ولو كان بانيا على عصيانه
واخلائه الزمان عن الاتيان به فمما لا داعي اليه وليس في اللفظ ولا في العقل ما يقتضي ذلك فلابد
فيه من البناء على الاطلاق والاقتصار في الخروج عن مقتضى الامر المتعلق به على القدر اللازم فان قلت
ان ترك الاهم لما كان مقدمة للاتيان بغير الاهم وكان وجوب الشيء مستلزما في حكم العقل لوجوب مقدمته
بحيث يستحيل الانفكاك بينهما كما مر الكلام فيه كيف يعقل وجوب غير الاهم مع تحريم مقدمته اذن فيجري
فيلزم ح احد الامرين من اجتماع الوجوب والحرمة في المقدمة المفروضة او القول بانفكاك وجوب ذي المقدمة عن
وجوب ذي المقدمة ولا ريب في فساد الامرين قلت ما ذكرناه من كون تعلق الطلب بغير الاهم على فرض عصيان
الاهم انما يفيد كون الطلب المتعلق به مشروطا بذلك فيكون وجوب غير الاهم مشروطا بترك الاهم واخلاء
ذلك الزمان عن اشتغاله به ومن البين عدم وجوب مقدمة الواجب المشروط فلا مانع من توقف وجوب
الواجب على المقدمة المحرمة اذا توقف وجوبه عليها ايضا فان قلت لو كانت المقدمة المفروضة مقدمة
على الفعل المفروض تم ما ذكر لتعلق الوجوب به بعد تحقق شرطه فيصح تلبسه به واما اذا كان
حصول المقدمة مقارنا لحصول الفعل كما هو المفروض في المقام فلا يتم ذلك اذ لا وجوب للفعل المفروض
قبل حصول مقدمة وجوبه فلا يصح صدوره عن المكلف وقد مرت الاشارة الى ذلك قلت انما يتم ذلك
اذا قيل بلزوم تقدم حصول الشرط على المشروط بحسب الوجود وعدم جواز توقف الشيء على الشرط المتاخر
بان يكون وجوده في الجملة كافيا في حصول المشروط واما اذا قيل بجواز ذلك كما هو الحال في الاجازة

المتأخرة الكاشفة عن صحة عقد الفضولي وتوقف صحة الاجزاء المتقدمة من الصلوة على الاجزاء المتأخرة
منها فلا مانع من ذلك اصلا فاذا تعلق المكلف على حسب العادة بحصول الشرط المذكور تعلق به الوجوب
ومع من الاتيان بالفعل لان ذلك من ابين شواهد كون الشرط الحاصل في المقام من هذا القبيل نعم يصح
الحكم بتحتم الفعل المفروض مع ان مقتضى الاصل الاول انتفاء التحتم قلت ان ذلك ايضا قضية
اطلاق الامر المتعلق بالفعل اذ اقصى ما يلزم في حكم الفعل المفروض مع ان مقتضى الاصل الاول انتفاء
التحتم قلت ان ذلك ايضا قضية اطلاق الامر المتعلق بالفعل اذ اقصى ما يلزم في حكم الفعل تقييد
بصورة الاتيان بالاهم واما مع خلو زمان الفعل عن الاشتغال به بحسب الواقع فلا مانع من تعلق التكليف
بغير الاهم فاذا علم المكلف ذلك بحسب الحال لم يكن هناك مانع من اشتغاله بغير الاهم ولا من تكليفه
بغير الاهم والامر تكليفه بالاتيان به ولا ما ينافي اذن بالالتزام بتقييد الاطلاق بالقدر البين فان قلت
ان جميع ما ذكرت انما يتم فيما لو كان الصارف عن الاتيان بالاهم امرا خارجيا سوى الاشتغال بغير الاهم واما
ما اذا كان من تعلق التكليف به كذلك وصحة الاتيان به على حسب ما ذكر لكن اذا كان الصارف عنه هو الاشتغال
بغير الاهم بحيث لولا اشتغاله به لكان آتيا بالاهم فيجب لولا اشتغاله به لكان آتيا بالاهم فيشكل الحال فيه
اذ المفروض توقف صحة غير الاهم على خلو الزمان عن الاشتغال بالاهم وتوقف خلوه عنه على الاشتغال
بغير الاهم فان تركه انما يتفرع على الاشتغال به قلت ان خلو الوقت عن الاهم لا يتفرع على فعل غير الاهم
بل على ارادته كان ارادته فاحشة بعدم ارادة الآخر وهو ناش عن عدم حصوله لا يتوقف حصول الفعل على وجوده
ويشكل ح بلزوم اجتماع الوجوب والتحريم في الارادة المتعلقة بغير الاهم فانها محرمة من جهة صرفه عن
الاهم وواجبة من جهة توقف الواجب عليها ولا يمكن القول بتوقف وجوب الفعل على ارادته ليكون وجوب
ذلك الفعل مشروطا بالنسبة اليها على حسب ما بيناه لكون الارادة سببا قاضيا بحصول الفعل اذ حينئذ
اخراج العلة التامة ولا وجه لاشتراط الوجوب بالنسبة الى شيء منهما حسبما مر من الاشارة اليه ويمكن
بمنع الفصل بين الوجهين والحكم بالصحة في الصورة الاولى دون الثانية وقد يدفع ذلك بمنع كون الصارف
عن الاهم هو الارادة الملزمة للفعل اعني الاجماع عليه بل الشوق او العزم السابقان عليه كما في ذلك
ولا مانع من تقييد الوجوب بالنسبة الى شيء منهما اذ ليسا سببين لحصول الفعل ولا جزء اخيرا من العلة
وتحقيق ذلك انه يقال ان الصارف عن الاهم انما هو علة ارادته وهو ليس سببا عن ارادة غير الاهم بل هو ما
يقوم عليه الارادة المفروضة نظرا الى حصول المضادة بينهما فيتوقف وجود كل منهما على انتفاء الآخر
فنقول ان الشوق او العزم المتقدمين على الارادة اللذين هما شرط في تحققها قد اوجب انتفاء الارادة
المفروضة فجاز الامر بحصول الاشتراط بالنسبة الى احد الامرين المذكورين او ما يتفرع عنهما من الحال المذكور
فتامل انتهى ثم ان صاحب الفصول نبه على مواد الفرض من الاشكالات المذكورة ودفعها لكن في مواضع متفرقة
وموارد متشتتة من هذا المبحث ومبحث المقدمة وهو مع ذلك غير تعرض للاشكال الوارد في المقام لم يعتبر له

وجوب

نسخ

عنه

عنه من المتمسكين بقاعدة الترتب وبيان ذلك انه كما يرد الاشكال في المقام من جهة ان ترك المضيق
اذا كان مقدمة لفعل الموسع فمع وجوب ذلك الموسع كما هو المفروض فلم تجب مقدمته لزم تخلف المقدمة
عن ذيها بان يكون واجبا ونكون محرمة وان وجبت لزم اجتماع الامر والنهي في شيء واحد شخصي كذلك
يرد الاشكال من جهة ان ترك الضد الموسع ايضا لما كان مقدمة لفعل المضيق لزم فيه ايضا المحذور
وصاحب الهداية قد تصدى لدفع الاشكال الاول لتصحيح الحكم بصحة الموسع بما عرفته في كلامه من قاعدة
الترتب التي محصلها كون ترك المضيق شرطا لوجوب الموسع كما انه شرط لوجوده لا مجرد كونه شرطا للوجود
ولم يتعرض لدفع الاشكال الثاني مع عدم اندفاعه بتلك القاعدة لان وجوب المضيق ليس مشروطا بترك
الضد الموسع بل هو مطلق بالنسبة اليه وح يبقى الاشكال على حاله وعدم تعرضه لذلك اما مبني على
عدم التفطن له او مبني على القول بجواز اجتماع الامر الغيري مع النهي الغيري كما قيل بجواز العكس في مقدمة
الواجب المنهي عنها بنفسها ولما التفت صاحب الفصول الى الاشكالين الى عدم اندفاعه بقاعدة الترتب وكان
من مذهبه عدم جواز اجتماع الامر والنهي مطلقا سواء كانا نفسيين ام غيريين ام مختلفين كما هو التحقيق
تصدى لدفع الاشكال المذكور بما يراه من وجوب المقدمة الموصلة وعدم وجوب غيرها وتحصيل ما افاده
محررا في ضمن المثال هو ان ترك الصلوة مثلا الذي هو مقدمة لفعل الازالة مثلا على قسمين احدهما ما هو
موصل الى فعل الازالة وذلك فيما لو ترك الصلوة واتى بالازالة فورا وثانيهما ما ليس بموصل اليه وذلك فيما
لو ترك الصلوة ولم يأت بفعل الازالة والقسم الاول من ترك الصلوة واجب وليس بمحرم لعدم اتصاف
ترك الموسع مع الاتيان بالمضيق فورا بالحرمة وح فيندفع الاشكال فيه والاطلاق والقسم الثاني من ترك
الصلوة محرم وليس بواجب حتى يجتمع فيه الوجوب والتحريم لانه ليس بموصل الى فعل الازالة التي هي ذو المقدمة
وهو مبني على وجوب المقدمة الموصلة دون غيرها فلا يكون ترك ذلك الترك ح وهو فعل الصلوة موصوفا
بالحرمة من تلك الجهة هذا وللمحقق الثاني في جامع المقاصد كلام ربما يحتمل ان يكون المراد به ما ذكره
من قاعدة الترتب ولا باس بان ناتي به بعينه فنقول قال العلامة في كتاب الدين من القواعد ولو طولب
وجب دفع ما يملكه اجمع عدا دار السكنى وعبد الخدمة وفرس الركوب وقوت يوم وليلة له ولعياله ان
كان حالا وعند حلول الاجل مع المطالبة كان مؤجلا ولا تصح صلوته في اول وقتها ولا شيء من
الواجبات الموسعة المنافية في اول اوقاتها قبل انقضاء المطالبة وكذا غير الدين من الحقوق كالزكوة
والخمس وفي العبرة في شرح قوله ولا تصح الى آخره لان الامر بالاداء على الفور يقتضي النهي عن ضده والنهي في
العبادة يقتضي الفساد وكل من المقدمتين مبين في الاصول وفي الاولى كلام فان الذي يقتضي الامر
بالاداء النهي عنه هو ترك الاداء وهو الضد العام الذي يفسره اهل النظر بالنقيض اما الضد الخاص
كالصلوة فلا لان الامر قيل الضد العام انما يتقوم بالاضداد الخاصة فلا يتحقق الضد العام الا
بالاضداد الخاصة فيكون الضد الخاص ايضا منهيا عنه قلنا المطلوب في النهي هو الكف عن الشيء و

كان هو

الثالثة

الكف عن الامر العام غير متوقف على شيء من الامور الخاصة حتى يكون شيء منها متعلق النهي لمكان الكف
عن الامر الكلي من حيث هو هو وليس ذلك كالامر بالكلي لان ايجاد الكلي بدون احد جزئياته ممتنع على ان
المحقق من حذاق الاصوليين ان الامر بالكلي ليس امرا بشيء من جزئياته وان توقف عليها من باب المقدمة
لان وجوبه من باب المقدمة لا من نفس الامر فان قيل يمكن الاحتجاج بان اداء الدين مامور به على
الفور ولا يتم الا بترك الصلاة الموسعة وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وما وجب تركه فعله منهي عنه
فثبت الصغرى قلنا ان قولكم ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب حيث فانه ان اريد به ذلك العموم منع لان الواجب
الموسع لم يقم دليل على ان تركه على كونه مقدمة لواجب آخر مضيق وظاهر الامر الوارد به الاطلاق في
جميع وقته الا ما اخرجه دليل وان اريد به ما سوى ترك الواجب فهو حق الا ان المتنازع فيه من قبيل ما كان
ترك الواجب هو المقدمة فان قيل وجوب القضاء على الفور ينافي وجوب الصلاة في الوقت الموسع لان تحقق وجوب
الصلاة اذا تحقق وجوب القضاء على الفور يلزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل وان لم يوجب خروج الواجب
يثبت ما من صفة الوجوب الفوري قلنا لا نسلم لزوم تكليف ما لا يطاق اذ لا يمتنع ان يقول الشارع اوجبت
عليك كلا الامرين لكن احدهما مضيق والآخر موسع فان قدمت المضيق فقد امتثلت وسلمت من الاثم وان
قدمت الموسع فقد امتثلت واثمت بالمخالفة في التقديم والحاصل ان الامر يرجع الى وجوب التقديم وكونه
غير شرط في الصحة والامتثال مع انتفاء تضيق الوقت فانه ان بقي الوجوب لزم ما سبق وان خرج لزم
خروج الواجب عن صفة الوجوب مع انه لا دليل على الترجيح اذ هما واجبان مضيقان فدار ما فلابد من
خروج احدهما عن صفة الوجوب لئلا يلزم المحذور والدلائل تدل على خلافه ومع تسليمه ولا دليل يقتضي خروج
واحد بعينه من الصلاة في آخر الوقت وقضاء الحق المضيق فالحكم بجواز الصلاة في آخر الوقت ايضا باطل لما
يستلزم الترجيح بلا مرجح ولا تنافي بين ما سبق يوم النحر فان الترتيب فيها واجب لو خالف القاضي اثم عن الواجب
الذي في الذمة وانما يجزي انه لو كانت واجبة مع عدم الترتيب لامتنع اجزاء غير الواجب عن الواجب وانما
يعقل الوجوب على التقديرين وانه يأثم على تقدير واحد بخصوصه بناء على ما قدمناه فلو كان وجوب
شيء يقتضي ايجاب ما يتوقف عليه وان كان مقابله واجبا لامتنع الاجزاء هنا وفي كل موضع اشبهه وهذا
من غوامض التحقيقات وهذا اصل يبتني عليه كثير من المسائل فيجب التنبه له ولا شك ان الحكم بعدم الصحة
احوط وارجح للنفوس من التهاون في اداء الحقوق الفورية وان كان الفقه هو القول بالصحة انتهى كلامه
رفع الله قدره وانما قلنا انه يحتمل قاعدة الترتيب لانه صرح بان قضية الترتيب التي فرضها ما كون ترك
الموسع شرطا لترك المضيق فيحتمل انه اراد به انهما واجبان مطلقان الا ان احدهما قبل الآخر كصلوة
الظهر وصلوة العصر بل هو الاقرب الظاهر ولكن لا ان يجاب عليه في مقام البيان الاشارة الى الاشتراط
ليس في كلامه شيء مما يشعر به وهذه جملة وقفنا عليه من كلمات علمائنا مما كان صريحا في قاعدة الترتيب او
محتملا لها مما ذكروه لتصحيح العبادة الموسعة عند ترك المضيق الها في زمان وجوبه ويحصل الجمع هو

ان

ان كاشف الغطاء قدس الله سره افاد ان المستفاد من الخطابين المتعلق احدهما بالموسع والآخر بالمضيق
بعد ملاحظة احدهما الى الآخر هو الامر بكل منهما ولكن على وجه الترتيب التعاقب بان يكون ما امر به
الشارع اولا هو المضيق وما امر به ثانيا على تقدير ترك الاول هو الموسع بان يستفيد العقل بملاحظة
الخطابين ما هو لازمهما وهو ان الشارع قال للمكلف اذا عزمت على معصيتي بترك المضيق يجب عليك
الاتيان بالموسع فهو مستفاد من كون الخطاب بالثاني مشروطا بترك الاول بتذكر هذه الجملة التي
صرح به صاحب الهداية كما صرح بان المكلف حيث عرف من حاله بحسب العادة انه ترك المضيق في
وقته توجه اليه الامر بالموسع وصح صدوره منه وعمم المقال بالنسبة الى الضدين والاضداد وللموسع
والمضيق وللمضيقين سواء كان تضييقهما بالاصل او بالعارض لكن ذكر ان احدهما اهم وترك المكلف
وادى بغيره والى الواجب والمندوب وان كان حكم المضيقين يستفاد من كاشف الغطاء ايضا وصرح بحصول
ترتب العقاب على تقدير تقديم الاهم في الصور المذكورة وبعقاب واحد على تقدير تقديم غير الاهم وبعقابين
على تقدير المخالفة راسا وزاد صاحب الفصول مقدمة اخرى وهي كون مطلوبية ترك الموسع لتقديم
لفعل المضيق مختصة بحال كونه موصلا الى فعل المضيق ويرد الاشكال على ما ذكر من وجوه الاول ان ما
ذكروه من قاعدة الترتيب خلاف ما استقرت عليه طريقة الفقهاء لانهم اطلقوا القول في تزاحم
الواجبين بوجوب تقديم الاهم عند اختلافهما في الاهمية من دون تعرض لكون الامر بغير الاهم مرتبا
على مخالفة الامر بالاهم وصرحوا في موارد كثيرة يمكن اجراء تلك القاعدة فيها بما هو خلاف مقتضاها
~~وصرحوا في موارد كثيرة يمكن اجراء تلك القاعدة فيها بما هو خلاف مقتضاها~~ فانهم صرحوا في باب الوضوء
بانه عند انحصار الاناء الذي يلزم الاغتراف منه في المغصوب وما كان من الذهب والفضة بانه يسقط
عنه التكليف بالوضوء ويصير المامور به هو التيمم وكذا المكان ولو في بعض الاحوال ومثله الحال
في الغسل وكذا الحال في انحصار [illegible] في المغصوب لا غصبية الماء فانه لم يفرقوا بين ما الغصبية مقدمة
الواجب في المحرم فانهم حكموا بسقوط التكليف بذي المقدمة ولم يلتزموا بمقتضى قاعدة الترتيب كاشف الغطاء
قدس سره مع وضوح جريانها فيه فيصح ان يقول الآمر [illegible] لو عزمت على معصيتي
وخالفتني في نهيي فتوضأ او اغتسل او حج والدليل على ذلك نظير ما ذكروه هناك من اطلاق الامر بالوضوء
ونحوه فيتقيد بالنهي عن التصرف في ملك الغير بقدر الضرورة وهو صورة عدم ارادة [illegible] وفي ذلك الغير
فيكلف الى التيمم دون غيرها وهو ما لو اراد التصرف فيه هذا ما اورده عليهم ~~[illegible]~~
وعندي انه غير متوجه اليهم لان مجرد كون الحكم مخالفا لكلمات العلماء لا يوجب بطلانه لان اتفاقهم
لا حجية فيها ما لم ينضم اليها رضاء الامام الذي هو اقل ما يحصل من الاجماع ولا يكون انضمامه الا
في الاحكام التعبدية واما الاحكام العقلية والعرفية فلا يحصل فيها الاستكشاف عن رضاه ولا يقدح
مخالفته كلمات العلماء فيها الا ترى انه علم اعتبار الاصل المثبت مع انه مخالف لكلمات العلماء وان

الامور الثلثة المذكورة الا ان مقصد كاشف الغطاء ومن تبعه هو دعوى استفادة ذلك من الخطاب كما
يفهم عنه وهذا من مقتضى الخطاب لا من دخوله تحت الخطاب وقول صاحب الهداية فيه ما ذكرناه هو
مقتضى اطلاق الامرين بعد ملاحظة التقييد الثابت بحكم العقل اه فهم يدعون ان خطاب الشرع يدل على
كون العزم على المعصية شرطا في الامر بالموسع فيحقق بتحقق شرطه وحيث كان الامر بالمتضادين مما هو
قبيح بالضرورة قصر الامر بالموسع كاشفا عن ارتفاع الامر بالمضيق فارتفاع الامر بارادة المخالفة
من خواص هذا المقام الذي جعلت الارادة فيه شرطا الا ان الانصاف ان ما ذكر من الايراد لازم عليهم ضرورة
ان المراد ببقاء الامر والخطاب هو بقاء الاثر الحاصل منهما وهو ان المكلف يجب ان يفعله ومن البين
لاحمال الدعوى ارتفاع هذا المعنى عن الازالة بمجرد العزم على تركها ومع بقاء الامر بها ان جاء الامر
بالصلوة لزم الامر بالمتضادين في زمان والا لزم الشروع في الصلوة بغير امر ومعلوم انه لا مجال لصحة
الصلوة بغير امر فان قلت طريق صحة الصلوة غير منحصر في تعلق الامر بها بل يكفي فيها العلم باشتمال الفعل
على المصلحة التي هي منشأ امر الشارع فيما يحصل التقرب واستحقاق المدح المترتب على الامتثال والاطاعة
وهذا امر عقلي لا يتوقف على امر الشارع ولا يجوز في اوامر سائر الموالي ويكفيك شاهدا على ذلك انه لو اطلع
العبد على كون ابن المولى مشرفا على الغرق مع عدم [illegible] المولى على حال [illegible] بادر العبد بانقاذه فان انقذه
استحق المدح والثواب والا استحق الذم والعقاب وليس ذلك الا لكون مناط الاطاعة والعصيان هو حسن
الفعل وقبحه بمعنى عمله بالمصلحة والمفسدة لا نفس الامر والنهي [illegible] فلو اتى المكلف بالصلوة بعنوان
اشتمالها على الحسن والمصلحة صحت صلوته وان لم يقصد كونها مامورا بها من جانب الشارع ولعل الى ذلك
ينظر ما ذكره المتكلمون في تعريف العبادة من وجه الوجوب والندب ومن هنا يقتضي شريف العلماء [illegible] الاشكال
كون العبادات المكروهة مما اجتمع فيه الامر والنهي من جانب الآمر بانها لا امر بها وانما الموجه بالنسبة اليها
هو النهي فقط وان صحتها انما هي من جهة اشتمالها الطبيعة بالحسن وانه لا يلزم في الصحة موافقة الامر بل يكفي
موافقة الداعي الى الامر وهو حسن الشيء في نفسه ويؤيده ما حكي عن الشيخ ره من ان الاوامر الشرعية كواشف
عن الاوامر العقلية الناشئة عن حسن متعلقاتها وان مدار الثواب انما هي تلك الاوامر دون كواشفها وكذلك
العقاب في النواهي ومثله ما ذكره سلطان العلماء ره من كون الاوامر الشرعية بأسرها ارشادية الى [illegible]
المصالح الكامنة فان مقتضاه ايضا كون مدار الثواب والعقاب هي تلك المصالح قلت ان ذلك مسلم في
الجملة لا مطلقا وذلك انه كل مورد يكون فيه مقتضى الامر موجودا او يحصل المانع عن الامر الفعلي في ناحية
الى الآمر كما في المثال المذكور من حال الآمر فان المقتضي للامر موجود والمانع انما هو غفلة المولى فهناك يصح
الاتيان لداعي الحسن الموجود في الفعل وان لم يكن امر من جانب الآمر بالفعل وكل مورد يكون المانع من جانب
المامور او المامور به فهناك لا يصح الاتيان لان المانع من جانبهما يكون رافعا لمقتضى الامر حقيقة فلا يصح
الاتيان به [illegible] وفيما نحن فيه المانع من جانب المامور به موجود وهو كونه ضدا للمامور به الآخر فلا يصح الاتيان

للمصلحة

للمصلحة في المامور به فتامل فان قلت ما ذكرته من ان الموسع لو كان مامورا به لزم اجتماع الرجحان والمرجوحية
في الشيء الواحد مبني على القول بكون ترك احد الضدين مقدمة لفعل الضد الآخر حتى يصير ترك الموسع مقدمة
لفعل المضيق وعلى القول بوجوب مقدمة الواجب وكلتا المقدمتين ممنوعتان خصوصا الثانية فيما اذا
كانت المقدمة من قبيل الامور العدمية التي منها الترك فانه على [illegible] اجتماع الرجحان والمرجوحية في شيء واحد
يرتفع عند من يمنع [illegible] المقدمتين الا ان الامر بالمتضادين في زمان واحد مما لا يرتفع بمنع شيء
منهما مع انه لا مناص منه ومن هنا ذهب المحقق البهائي ره الى ان الامر بالشيء يقتضي عدم الامر بضده
ثم ان ما ذكره صاحب الفصول من تتميم القاعدة بما ذهب اليه من وجوب المقدمة الموصلة دون غيرها كما
عرفت بانه في حيز المنع لما مبني اما اولا فلانه ان اراد بالايصال الذي اعتبره وصفا للمقدمة الايصال
الشأني فهو حاصل في المقدمات كلها ضرورة ان من شأن كل مقدمة الايصال الى ذيها وان اراد الايصال
الفعلي فلا يخلو اما ان يعتبره بعد الوصول الى ذي المقدمة او يعتبره قبله فان كان مراده الثاني فلا وجه
له لتسمية المقدمة موصلة وان كان مراده الاول يلزمه الاقتصار في الحكم بوجوب المقدمة على ما بعد الاتيان
بذي المقدمة فلا يتم الحكم بوجوب مقدمة قبل حصول ذي المقدمة ولا معنى له واما ثانيا فلان القول بوجوب
المقدمة الموصلة يستلزم القول بوجوب مطلق المقدمة لان تحقق الموصلة انما هو بان توجد المقدمة ويوجد
بعدها ذو المقدمة ويوجد بعد ذي المقدمة حتى تتصف المقدمة بكونها موصلة ولا يتم ذلك الا بوجوب
مطلق المقدمة او لان القول بوجوب المقدمة الموصلة قول بوجوب مطلق المقدمة على اسوأ الوجوه هذا وقد
بقي في المقام مما ينبغي التعرض له امور الاول ما يتعلق بكلام الفاضل التوني ره في عبارته التي حكيناها عنه
وقد عرفت ما حكم به في الواجبين اللذين احدهما مضيق والآخر موسع وفي المضيقين اللذين احدهما واجب
والآخر مندوب ونحن نقول ههنا انه ان اراد بذلك الالتزام بقاعدة الترتيب فيرد عليه مضافا الى ما اوردنا على
القائلين بها امران احدهما انه لم يعتبر الترتيب بين الواجبين المضيقين اللذين اهم احدهما من الآخر [illegible]
كما لم يقع التفرقة بينهما من القائلين بذلك وثانيهما انه لم يعتبر الاهمية من جهة التقديم كما اعتبرها العلماء
وان اراد ان المقام ليس مبنيا على قاعدة الترتيب بل على وجود المندوحة وعدمها فكلما وجدت صح فرع
الامر بالمتضادين وكلما فقدت لم يصح نظير ما سلكه القائلون بجواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد ذي
الجهتين وحينئذ كان الواجب والمندوب المضيقان مما يتحقق فيه تلك المندوحة من جهة امكان ترك
المندوب والاتيان بالواجب صح الامر بالمندوب مع الواجب المقتضي للنهي عن ضده في وقت واحد لا
الواجبين المضيقين لانتفائها فيهما وهذا هو ما فهمه شارح كلامه السيد صدر الدين ره واعترض عليه بان القول
بجواز اجتماع الامر والنهي اذا كان للمكلف مندوحة انما هو اذا كان التخيير بين الافراد عقليا ولم يقل احد بذلك
فيما اذا كان التخيير شرعيا ضرورة انه يقبح على الشارع ان يامر بشيء ولو على وجه التخيير ويأمر بضده في ذلك الزمان
وما ذكره من الفرض من قبيل صريح الامر التخييري مع الامر بضده في ذلك الزمان لان [illegible] او حينئذ يطلب الفعل

اذ ليس تنبيه لغيره كاشف الغطاء وليس من مع انه لا يعتبر فيه ولم يعترض عليه بانه مخالف لكلماتهم في مثال
ذلك من الامور العقلية والعرفية المتعلقة بفهم الخطاب مما لم يتنبه له الاولون وتنبه له الآخرون ولا يكون
مخالفتهم فيها موهونة لها واما ما ذكره من ان كاشف الغطاء رحمه الله بنفسه خالف مقتضى القاعدة في
الموارد المذكورة وانه يدل على فساد القاعدة ففيه اولا ان عدم تفطنه للقاعدة في شيء من مواردها
لا يقتضي سقوط القاعدة وبطلانها وكثير من الموارد يلتزم بشيء من القواعد ويتفق له الغفلة في شيء من مواردها
فلا يدل ذلك على بطلان القاعدة وثانيا انه يمكن الفرق بين المقامين بما اشار اليه في الهداية من انه
على تقدير ارادة المكلف اخلاء الزمان عن المأمور به بأمره بغيره وذلك مما لا يلزم منه التناقض في كلامهم
بخلاف مثل النهي عن الاناء المغصوب في الغسل والوضوء فان اجراء قاعدة الترتب فيه يوجب التناقض لان
يصير محصله النهي عن الوضوء من الاناء المغصوب بان يقول لا تتصرف في هذا الاناء بالاغتراف منه في الوضوء
فان عزمت على مخالفتي في نهيي لك عن التوضي عنه فتوضأ منه ومعلوم ان ذلك تناقض الثاني
انهم فرقوا بين الواجبين المتزاحمين اللذين احدهما اهم وبين الواجبين المتزاحمين المتساويين فجعلوا
الاول من قبيل الموسع والمضيق فحكم العقل بالاخذ بالاهم من جهة ان الخطاب بانقاذ الغريق الذي
هو نبي مثلا وارد على وجه الوجوب العيني وكذا الخطاب بانقاذ الغريق الذي هو من آحاد المؤمنين
الا انهما اتفق تزاحمهما في مقام الامتثال حكم العقل بالاخذ بالاهم من دون وقوع تصرف في دلالة
الخطابات الشرعية وذلك لانهم قالوا انه لو ترك الاهم واتى بغير الاهم حصل الامتثال بحكم قاعدة الترتب
غاية ما في الباب انه يكون عليه عقاب واحد من جهة مخالفته الاتيان بالاهم ولو تركهما جميعا كان عليه
عقابان وذلك على خلاف حكمهم في المتساويين فانهم قالوا ان العقل حاكم بالتخيير فان اتى باحدهما امتثل
وان تركهما كان عليه عقاب واحد ولم يجروا فيها قاعدة الترتب بان يقولوا في الامر بانقاذ زيد وانقاذ
عمرو واتفق تزاحم الواجبين في مقام الامتثال ان الخطابين حينئذ يؤولان بعد ملاحظة ان متعلق كل
منهما شيء معين كما في الخطابات الشرعية وان الوجوب عيني الى مؤدى قولنا انقذ زيدا فان عصيتني
في انقاذه فانقذ عمروا وقولنا انقذ عمروا فان عصيتني في انقاذه فانقذ زيدا حتى يكون ثمرة ذلك
ترتب عقابين عند تركهما جميعا وكيف لم يحكموا في المتساويين بجريان قاعدة الترتب مع تحقق الخطاب
بالواجبين وعدم امكان الامتثال بهما معا وعدم جواز التكليف بما لا يطاق مما التزموه في الموسع والمضيق
والمضيقان اللذان احدهما اهم والمضيقان المتساويان فاثبتوا عقابين عند ترك الواجبين معا اذا كانا
مختلفين في الضيق والسعة وفي الاهمية واثبتوا عقابا واحدا عند تركهما اذا كانا متساويين من الاوجه
لم يرد هذا الايراد ايضا اورده سيدنا الاستاد مد ظله وعندي فيه نظر اما اولا فلان ذلك مما لا يوجب
بطلان القاعدة وثانيا ان الالتزام بقاعدة الترتب في المختلفين في الضيق والسعة والمختلفين في
الاهمية ليس السبب فيه شيئا مما ذكره من عدم جواز التكليف بما لا يطاق وعدم امكان الامتثال بهما

محصله

بل

بل السبب في جواز المضيق لما كان معينا من جانب الشارع والاهم لما كان معينا من جانب العقل الحاكم
في صحة العبادة الموسعة وغير الاهم الى الالتزام بتلك القاعدة واما في المتساويين فانه وان كان الخطاب
بكل منهما عينيا وعلى وجه الوجوب العيني الا انه بعد التزاحم لحكم العقل بالاتيان باحدهما ومعلوم ان مفهوم احدهما
مما تم به المطلوب وهو الحكم بالتخيير فلا داعي الى الالتزام بقاعدة الترتب وليس الالتزام بترتب
عقابين من قبيل ما التماس عنه حتى يتكلف له في اجراء قاعدة الترتب في هذا المقام الثالث
ان مقتضى قاعدة الترتب غير معقول فيما اراد دفع الاشكال فيه بواسطتها وذلك لان ترتب حكم على
مخالفة امر متقدم عليه بحسب الزمان وان كان مما هو ممكن بل واقع كترتب الامر بالكفارة على مخالفة
امر صيام شهر رمضان وترتب الضمان على مخالفة النهي عن التصرف في مال الغير او هو واقع في مثل كثير من
كتب الكفارة من قتل الخطاء واشباه ذلك الا ان تعلق الامر بالموسع بمخالفة امر المضيق وتعلق الامر
بغير الاهم بمخالفة الامر بالاهم مما لا يعقل له وجه لانه ان كان الامر منوطا بارادة المخالفة فلا ريب ان
الامر لا يتعلق بارادة المخالفة شرعا ضرورة ان ارتفاعه يحصل في تلك الحالة الامتثال والاطاعة للامر على ما
هو عليه وثانيها العصيان المخالفة بحيث لا يبقى مجال لمعه الاتيان بالمأمور به فيه وثالثها تبدل الموضوع
بان يصير القادر غير قادر على الاتيان بالمأمور به على وجه يموت ونحوه وليس ارادة المخالفة شيئا
منها وكيف يمكن ارتفاع الخطاب بارادة مخالفته وهو مستلزم لارتفاع جميع الخطابات التي لم يرد المخاطب امتثالها
بمجرد العزم على المخالفة ولو في حال السعة وذلك لا يلتزم به احد ومع عدم ارتفاع الامر بالمضيق والاهم
لو صدر الامر بالموسع وغير الاهم لزم الامر بالمتضادين في زمان واحد وان لم يصدر الامر بهما لزم بطلان العبادة
لعدم الامر وكلاهما واضح الفساد وان كان منوطا بتحقق نفس المخالفة والعصيان فلا ريب ان المخالفة لا تتحقق
ما لم يشرع في الموسع وغير الاهم فلا يتحقق الامر بالموسع وغير الاهم قبل تحقق شرطهما الذي هو عصيان الامر
بالمضيق والاهم فمن وجب عليه الازالة فورا لا يتحقق في حقه الامر بالصلاة الا بعد تحقق مخالفة الامر بالازالة
ومخالفته لا تتحقق الا بالشروع في الصلاة فعلى هذا فالمكلف بالازالة عند التلفظ بهمزة تكبيرة الاحرام
غير مأمور بالصلاة والا لزم خلاف المفروض وان شئت قلت هو في حال التلفظ بالهمزة ان كان مأمورا بالصلاة
لزم الامر بالمتضادين لان امر الازالة لم يرتفع بعد لكون ارتفاعه منوطا بتحقق معصيته ولم يتحقق بعد
وان لم يكن مأمورا بالصلاة لزم تحقق العبادة بغير امر واللازم بقسميه باطل وهذا الذي ذكرنا من
الايراد الثالث هو تحرير ما سمعناه من بعض مشايخنا ويمكن المناقشة فيه بان نقول انا نختار الشق
الاول وهو كون الامر بالموسع وغير الاهم منوطا بارادة مخالفة امر المضيق والاهم كما بني عليه قول كاشف
الغطاء قدس سره واي مانع من ان يقول الآمر المطاع للمأمور ان عزمت على معصيتي في فعل كذا فافعل كذا او جعل
الشرط العزم على المعصية لا نفس المعصية وان ما اورد على الشق الثاني فانما يرد على صاحب الحاشية
من حيث جعل الشرط نفس العصيان ونحن نقول ان مقتضى القاعدة وان كان هو عدم ارتفاع الامر الا انه من

الصلاة في الوقت الفلاني وتجب عليك الفعل الفلاني في هذا الوقت بعينه بحيث لو عصيت
وتركت الفعل الذي وجب عليك فيه واتيت بما ندبت عليك فيه كنت مذموما لتركك الواجب
وممدوحا لفعلك المندوب فانه صريح في تجويز الامر بالشيء مع الامر بضده في وقت وذلك مما يحكم
بقبحه العقل ولا يرضى بوجود المندوب حينئذ فان العقل لا يفرق في تجويز الامر بالمتضادين في زمان واحد
بين كون الامرين للوجوب وبين كونهما للندب وبين كونهما مختلفين اذ المناط في حكم العقل بالقبح انما
هو امتناع امتثالهما وهو موجود في الصور كلها نعم بينهما فرق من جهة اخرى وهو ان الضدين المضيقين
ان كان احدهما مستحبا والاخر واجبا تعين بحكم العقل تقديم الواجب لكونه اهم بالنسبة الى المستحب مطلقا
وان كانا واجبين تعين تقديم الاهم مع وجوده وحكم بالتخيير مع التساوي واما في المستحبين فلا يتعين
التقديم بالاهمية بل يحكم بالتخيير بينهما لان غاية ما يلزم الاهمية في المندوب انما هو اشتماله على زيادة فضيلة
ومعلوم انها لا توجب تعين الافضل بل رجحانه فيكون امر المندوبات بالنسبة الى زمان واحد من قبيل التخيير
الذي بعض اطرافه افضل من الاخر بل ربما امكن ان يقال انه بعد ملاحظة ان الشارع امر بالافضل وغير
الافضل وكل منهما لا بد فيه من مصلحة تخصه ولذلك لم يقتصر الشارع على الامر بالافضل لا ينبغي ترك غير
الافضل راسا والاكتفاء بالافضل وقد عقد لبيان هذه الدعوى في مقدمات كشف الغطاء مقصدا فقال
لا ينبغي ترجيح العبادات الراجحة بحسب الذات او من جهة الصفات مع وحدة الذات على المرجوحة دائما فيقتصر
على الراجح لان السيد اذا امر عبده باوامر اراد منه الامتثال بجميعها فلا معنى لان يامره بالماء فيأتيه
بالعسل طلبا للافضل او بالذهاب لعيادة فلان او زيارته فيذهب لعيادة او زيارة من هو افضل منه
معللا بالافضلية فتمام العبودية والانقياد بان ياتي بجميع ما امره الموجبة والراجحة والمرجوحة والا لاغتفرت
الزيارات بزيارة رسول الله والطاعات المرغوبة في الصلوة والذكر في قول لا اله الا الله وهكذا فيقتصر
من كل جنس على افضله بل يلزم منه الاقتصار على نوع واحد ومثل ذلك يجري في جميع مطالب الملاذ في
الماكولات والمشروبات والملبوسات والنقش وكل شيء من مطالب العقلاء فلا معنى لترك الحسن لطلب الافضل
منها ولا للاشتغال بالواجب الكفائي مع قيام الغير بها وما عنها كما جرت عليه سيرة كثير من العلماء والصلحاء
من ترك قرائة القرآن وعيادة المرضى وتشييع الجنائز وزيارة الاخوان وزيارة المعصومين وترك
النوافل الرواتب التي تشبه تركها ترك الواجب متعللين بان طلب العلم افضل وان ترجيح المفضول على
الفاضل لا يعقل وهذا مخالف لطريقة اهل الاديان من زمان ابينا آدم الى الآن وقد علم من طريقة محمد
الامين وسيرة النبي والائمة انهم لا يزالون يجمعون بين العبادات المختلفة الفاضلة منها والمفضولة فانهم
لم يزالوا يتركون افضل الاشياء من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والمواعظ والنصائح وهي افضل الاعمال
للصلوة نافلة راتبة او غير راتبة ولعيادة مريض وتشييع جنازة وزيارة مؤمن وقضاء حاجته واستقبال
لمن اتى ومن تتبع طريقة الشرع نظره واجال في تضاعيف الاخبار فكره علم بوجه اليقين ان الجمع بين الراجح والارجح

من السنن سيرة سيد المرسلين والائمة الطاهرين وجميع العلماء العاملين خلفا عن سلف انتهى ولعل
السر فيما ذكرناه من التخيير بين المندوبات المتزاحمة وان كان بعضها افضل هو ان ترخيص الشارع في ترك الاهم
منها في نفسه واشتماله على قدر زائد من الرجحان بالنسبة الى الاخر لا يوجب خروج الاخر عن استحبابه وعلى هذا فيمكن
الالتزام بالامر بالمندوبات المتضادة الواردة في الشرع بالنسبة الى كل جزء من اجزاء الزمان وتوضيح ذلك
ان ادلة المندوبات على قسمين احدهما ما ورد بلفظ يفيد مجرد حسنها وكونها محبوبة في نظر الشارع مثل قوله
الصلوة قربان كل تقي وقوله الصلوة خير موضوع وقوله الصوم جنة من النار وطريق الاتيان بها وكونه
في قدرة المكلف وارادته فلا يكون من قبيل طلب غير المقدور وثانيهما ما ورد
بلفظ الامر صريحا فنقول ان المسلم من مطلوبية المندوبات بالنسبة الى الاوامر الدالة على الندب انما هي مطلوبيتها
على حسب المقدور والمقدور انما هو اتيانها على وجه التخيير لا التعيين لعدم اقتضاء الحسن الواقعي الامر بغير
المقدور لان الحسن انما يتعلق بالمقدور دون غيره فقد ظهر من البيان المذكور ان اشكال الامر بالمتضادات
في زمان واحد بالنسبة الى المندوبات مدفوع ويظهر من صاحب الحدائق ان المندوب عينا من جملة المندوبات
المتضادة انما هو الافضل منها وان غير الافضل على تقديره مخالف للامر بالافضل فلا اشكال وهو مبني على ما ذهب
اليه من الالتزام بقاعدة الترتب وقد عرفت عدم تماميتها انما الامر بالافضل عليه ويظهر من بعضهم ان المندوب هو ما
اراده المكلف منها وفيه انه يستلزم دوران امر الشارع مدار ارادة المكلف وهو فاسد الثاني ما
يتعلق بكلام المحقق الثاني فنقول ان اراد به ما ذكروه من قاعدة الترتب كما عرفت انه محتمل كلامه ففيه
ما اوردناه عليهم وان اراد انه يجوز ان يامر المولى بشيئين ويامر بتقديم احدهما على الاخر مشروطا
الامر بالثاني بانتفاء الاول كما هو محل الكلام فيرد عليه انه ليس معنى الامر بتقديم احدهما على الاخر الا كون
المقدم مضيقا وليس ذلك امرا مستقلا فيرجع الحال الى الامر بمضيق وموسع وذلك مما لا يندفع به الاشكال
لان وجوب المضيق فورا يمنع من تعلق الوجوب بالموسع في زمان وجوبه والا دار الامر بالمتضادين في زمان واحد
وهو قبيح فالواجب في الزمان الاول انما هو المضيق خاصة لا انهما مامور بهما ولكن يجب تقديم احدهما على الاخر
ويترتب عليه فساد الضد الموسع لو قدم على المضيق لان المفروض انتفاء الامر به في زمان المضيق ولو اراد
احد توجيه ما ذكره من القول بكونهما مامورا بهما في زمان واحد بانه مبني على تخيل عدم التنافي بين الموسع
والمضيق وتخيل امكان الجمع بينهما فهو مع كونه مصادما للضرورة يرد عليه انه لا وجه للحكم بوجوب
تقديم المضيق اذ ليس ذلك الا من جهة عدم امكان الجمع بينهما واما ما استشهد به من وجوب الترتيب في مناسك
منى مع صحة الاتيان بها على خلاف الترتيب فالجواب عنه اولا بمنع وجوب الترتيب كما ذهب اليه بعض الفقهاء
بعد ملاحظة انه لو عكس الترتيب صح ما اتى به فقال ان ذلك يكشف عن كون الامر بالترتيب للندب فالحاصل
ان القول بوجوب الترتيب في مناسك منى ظني لا يصلح لتخصيص القاعدة العقلية القطعية التي هي
عدم الامر بالمتضادين فاللازم هو الاخذ بالقطعي وطرح الظني في مقابله وثانيا بان ذلك من باب الاسقاط

لامن باب كون العكس ايضا مامورا به كما ان هنا الاشكال عن صحة صلوة الناسي للاجزاء الغير الركنية مع عدم امر الناسي بالاتيان والنزاع وقد شاع وذاع وملأ الدفاتر والاسماع ان السهو والنسيان ايضا مما اخبر الاحكام الواقعية فكيف صح صلوة الناسي لما ذكر مع عدم توجه امرها اليه بما فعله وبعد الاداء ما عرفت من ان ذلك من باب الاسقاط لامن باب امتثال الامر الثالث الكلام على ما اشار اليه كاشف الغطاء قدس سره من ان اندفاع الاشكال عن حكم الجاهل بالجهر والاخفات والقصر والاتمام بقاعدة الترتب هو اقوى الوجوه فنقول في توضيح المقام ان فقهائنا رضوان الله عليهم حكموا بان الجاهل بالقصر معذور في المقامين والمراد بذلك كونه معذورا بحسب الحكم الوضعي بمعنى ان صلوته صحيحة دون التكليفي ولهذا تراهم يحكمون بكونه معاقبا وحينئذ فيخبر الاشكال من جهة ان مقتضى كونه معاقبا انه ترك المامور به وهو القصر ومقتضى الحكم بصحة ما اتى به من التمام انما هو كون التمام مامورا به اذ الصحة لا تتحقق بغير امر وح فيلزم الامر بهما معا وهو باطل لبطلان الامر بالمتضادين في زمان واحد على وجه التعيين ضرورة ان انتفاء التخيير بين القصر والاتمام من المسلمات والقصر مامور به قطعا فيبقى الامر دائرا بين انتفاء الامر بالاتمام وبين وجوده والاول يستلزم الحكم بصحة العبادة بغير امر فيتعين الثاني لان حكمهم بالصحة يستلزم ذلك وهو ما ذكرنا من لزوم الامر بالمتضادين في زمان واحد وهذا الاشكال قد تفطن له بعض المتقدمين وشاع اشتهار الامر فيما بين الطبقات المتاخرة فمنهم من سلك سبيل الاجمال واكتفى بان ذلك حكم معلوم تعبدا نقلناه من جانب الشارع قطعا وان لم نعلم تفصيل سره ومنهم من اخذ في حل الاشكال على وجه التفصيل فجرى في كلماتهم من ذلك وجوه الاول ما اشار اليه كاشف الغطاء ره وهو ان المامور به اولا في حق الجاهل هو القصر والمامور به ثانيا على تقدير مخالفة الامر بالقصر هو الاتمام كما هو مقتضى قاعدة الترتب ولا اشكال في الامر بالمتضادين اذا كان الامر باحدهما مطلقا والامر بالاخر مشروطا بعدم الاول كما عرفت ولكنك قد عرفت عدم تمامية القاعدة المذكورة فلا وجه لكونه ايضا لحل الاشكال الثاني ان وظيفة الجاهل لما ساوى انما هو القصر فهو المامور به دون غيره ولكن الشارع رخص في الاتمام تعبدا وتوسعة بلا عوض القصر وجعله مسقطا عنه من باب التفضل على عباده وعلى هذا القياس حال الجهر والاخفات اذا وقع للجاهل ما لغير ما هو الموظف منهما في الواقع فان غير الموظف منهما مسقط عن الموظف وكذا الحال في ناسي الجهر والاخفات وعلى هذا فالصلوة المأتي بها ليست مامورا بها ولا موصوفة بالصحة وانما هي مسقطة عن المامور به ولا عبرة برضا الشارع به وجعله فلا يتحقق هناك امر بالمتضادين ولا يرد عليه بعض ما اورد عليه من انه اذا كان كذلك مناف لقاعدة اللطف لان المامور به الذي هو القصر مثلا متضمن لمصلحة واقعية فتشابها الامر ورضا الشارع بغيره وهو الاتمام وعدم امره ثانيا بالاعادة في الوقت والقضاء في خارجه تفويت منه لتلك المصلحة على المكلف وهو ما ذكرناه من منافاته لقاعدة اللطف خصوصا فيما اذا كان الوقت باقيا وكذا فيه نظر لان مقتضى جعله بدلا عن الواقع ومسقطا هو تضمنه لمصلحة جابرة لفوات

مصلحة

مصلحة الواقع فلا يلزم التفويت وثانيا ان ذلك مخالف لظاهر كلمات العلماء ره فانهم يرون ان الاتمام مثلا من الجاهل مامور به في عرض القصر لا انه بدل وكذا مخالف لظاهر الاخبار ففي الصحيح قلت له رجل جهر بالقراءة فيما لا ينبغي الجهر فيه او اخفت فيما لا ينبغي الاخفات فيه فقال اي ذلك فعل متعمدا فقد نقض صلوته وعليه الاعادة فان فعل ذلك ناسيا او ساهيا او لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلوته والوجه في ذلك ان قوله ره وقد تمت صلوته بدلا لانه ناظر في الصلوة الى الكلام في الحكم عليها بانها قد تمت يقتضي انما اتى به هي صلوته التي امر بها وقد تمت ولكن فيه نظر لان مخالفة البدلية لكلمات العلماء غير معلوم بل المعلوم خلافه لانهم قالوا ان الجاهل في المقامين معذور ومعذوريته لا تقتضي وجود الامر بل تقتضي مجرد العذر واما الاخبار فان المراد بقوله ره ولو بعد ملاحظة موارد التي وقع فيها هذه الفقرة هو ما يرادف قوله لا شيء عليه حتى انه لا اعادة عليه وقد وقع التصريح بنفي الاعادة في الصحيح في رجل صلى في السفر اربعا أيعيد ام لا قال ع ان كان قرئت عليه اية التقصير وفسرت له فصلى اربعا اعاد وان لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا اعادة فتامل الثالث ما حكي عن السيد المرتضى ره في جواب اخيه السيد الرضي ره وان كان هو ره قد قرر الاشكال لا على وجه مغاير لما قررناه وذلك الاشكال في مسئلة الجاهل بالقصر اذا صلى تماما انه حكى الشهيد في الذكرى ان السيد الرضي ره سأل اخاه المرتضى ره عن هذه المسئلة فقال الاجماع منعقد على ان من صلى صلوة لا يعلم احكامها فهي غير مجزية والجهل باعداد الركعات جهل باحكامها فلا تكون مجزية واجاب المرتضى ره بجواز تغير الحكم الشرعي بسبب الجهل وان كان الجاهل غير معذور وكان المراد ان تغير الحكم الشرعي بسبب الجهل فيكون الجاهل مكلفا بالتمام والعالم مكلفا بالقصر فاختلاف الحكم هنا على هذا الوجه لا يقتضي عذر الجاهل انتهى وقيل ان مراده تغير الحكم الشرعي تغيره الى الحكم الواقعي بان يكون الاتمام حكما واقعيا في حق الجاهل ويكون القصر حكما واقعيا في حق العالم اذ التخيير عليه بالعلم بشيء فهو موجود الشيء فالعلم بوجوب القصر متوقف على تحققه في الواقع فلو كان مترتبا على العلم به لزم تأخره الى الحكم الظاهري فهو وان كان معقولا من جهة جعل حكم ظاهري في حق الجاهل بالحكم الواقعي مثل مؤديات الاصول في موارده ما بان يقال انه يجب في الحكم الواقعي التعبدي يساوي فيه العالم والجاهل انما هو القصر مثلا الا ان الشارع قد جعل الاتمام حكما ظاهريا في حق الجاهل بالحكم الواقعي الا ان ذلك انما يتم فيما لو لم يكن المكلف عالما بكونه مكلفا بشيء من الامرين من القصر والاتمام اجمالا اما اذا كان عالما اجمالا فلا مجال للالتزام بكون الاتمام في حقه حكما ظاهريا لان العلم الاجمالي منجز للتكليف بالواقع ومع تنجز التكليف بالواقع لا يبقى مجال لجعل حكم ظاهري مما يوجب تفويته فيه بعد فرض كون الجاهل بالقصر عالما بالحكم اجمالا وكونه معاقبا على مخالفة الواقع لا يمكن ان يكون الاتمام حكما ظاهريا في حقه مضافا الى ان ذلك لو تم لم يكن وجه للحكم بكونه معاقبا على مخالفة الحكم الواقعي اذ لا معنى لجعل الحكم الظاهري بالنسبة الى شيء والعقاب على حكم الواقعي لانه بعد تحقق الحكم الظاهري لا يتنجز

التكليف بالواقع ويحصل الامتثال باطاعة الامر الظاهري فلا يبقى مقتضى للعقاب الرابع ان الشارع نزل جهل الجاهل بالقصر فيما ذكر منزلة الشك البدوي وجعل له حكما ظاهريا مطابقا لما اتى به فكما ان الشاك ابتداء حكمه الرجوع الى الحكم الظاهري ثم الامر الفعلي في حقه هو الرجوع الى الظواهر والامارات والاصول بالنسبة اليه شانية كذلك الجاهل المقصر العالم اجمالا بالتكليف حيث نزل الشارع له منزلة الشاك ابتداء ونفى الاثر عن علم الاجمالي بالنسبة اليه ما ذكر في المقام الخامس ان الشارع جعل الامر الاعتقادي مفيدا للاجزاء في خصوص ما ذكر وان لم يكن مفيدا له في غيره اقول هذان الوجهان اشبه شيء بالعلل المنحوتة التي ذكروها بعد تحقق العلم بالاحكام التي علموها بها السادس ان التعلم واجب نفسي كما يراه المولى الاردبيلي وصاحب المدارك وصاحب الذخيرة فهو مكلف بالفحص والسؤال دون نفس الواقع لقبح تكليف الغافل فان المراد بالجاهل هنا هو المقصر المعتقد لخلاف الواقع الغافل عن تقصيره لسبق تقصيره في قصد القربة فيمكن الحكم بصحة صلوته دون الشاك المتردد في الحكم الواقعي لبطلان صلوته قطعا ولما كان الواجب في حقه انما هو التعلم وقد خالفه وعصى بالتفريط المؤدي الى الغفلة انقطع الخطاب وارتفع الامر فجعل الشارع في حق الجاهل حكما واقعيا وهو الاتيان بما اتى به فالمامور به واقعا انما هو ما اتى به وبهذا البيان يرتفع الاشكال بالمتضادين في زمان واحد ولا يكون الامر بالتعلم نهيا عن ضده الذي هو الاشتغال بالاتمام لو قلنا ان الامر بالشيء نهي عن ضده لارتفاع الامر بالغفلة كما عرفت الاشارة اليه السابع ان التعلم واجب غيري لكونه مقدمة للعمل بالحكم والتكليف انما هو بالواقع لكن بما صدر منه ترك المقدمة المفضي لترك ذي المقدمة تحقق له الغفلة وارتفع الامر بتحققها وجعل الشارع في حقه حكما واقعيا امر به وهو الاتيان بما اتى به وهذان الوجهان لا باس بهما ظاهرا وعليه في الاكثر فالتعويل على ما ذكرناه ومنهم الفاضل القمي ره تبعا للسيد الداماد ره فانه بعد نفي دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده قال انه لا دليل عليه ولا انه يعتبر بل قبل دلالة الاشارة ولكن ذلك ليس مما نحن فيه فان ترك الضد من مقدمات المامور به ووجوبه وجوب تبعي والوجوب التبعي لا يقبل الا ان ترك مطلوب الامر تبعا بمعنى ان المقصود بالذات هو الاتيان بالمامور به وطلب ترك الضد انما هو لاجل التوصل اليه فلا يثبت بذلك عقاب على ترك الترك بمعنى فعل الضد فلا يثبت فساده كما مرت الاشارة وحاصله الفرق بين النهي الاصلي والتبعي في اقتضاء الفساد وترتب العقاب فالاول مما يقتضيه دون الثاني وظاهر في ذلك ان النهي التبعي منتزع من النهي المتعلق بشيء غيره فالنهي عن الصلوة منتزع من وجوب الازالة وحرمة تركها وليس اصليا حتى يفيد مبغوضيتها الموجبة للفساد والنهي المنتزع عبارة عن المنتزع منه في الصلوة بنفسها ليست مبغوضة وانما المبغوض هو ترك الازالة المقرون به والمتصف بالمبغوضية من جهة صفتها وهي ترك الازالة فهو في المبغوضية نظير الكرم الذي هو صفة لابي زيد وقد اجري عليه فقيل زيد كريم الاب وحيث لم يثبت صفة المبغوضية فلا يثبت لها الفساد ومجرد وجوب الازالة وحرمة تركها لا يفيد تحريم الصلوة ما لم يتعلق بها نهي مخصوص ذلك مما لم يتحقق

بل

بل المتحقق خلافه لكون الصلوة في نفسها مامورا بها وعلى هذا فيتفرع الثمرة التي هي فساد الضد الموسع لكون النهي عنه تبعيا مستفادا من الامر بالمضيق وان خير على تقدير ما اذا قلنا ان النهي يقتضي كون متعلقه منهيا فان كان مما يجتمع صحته مع المبغوضية كالمعاملات فان ترتب الاثر المقصود منها على المبغوضية يحكم بالصحة مع وجود النهي وان كان مما لا يجتمع صحته مع مبغوضيته كالعبادات المقصود منها التقرب الذي لا يتاتى مع الاتيان بالمبغوض لم يكن الحكم بالصحة بحال ولا مدخل في الصورتين لكون النهي قد دل عليه خطاب اصلي او استفيد بتبعية خطاب اخر لان وجود المبغوضية وكون منافيته للصحة متعلقها ان الحكم بفساده من جهة ارتفاع الامر به فان ذلك انما يتم على مذهب القائلين بعدم اجتماع الامر والنهي واما على مذهب المجوزين لرعي تعدد الجهة وعلى اختلاف اعتبار الحيثية كما يراه الفاضل القمي ره فالحكم بالصحة مما لا اشكال فيه لان الصلوة في زمان الازالة مامور بها من حيث انها صلوة منهي عنها من حيث انها مفوتة للازالة فيصح ما ذكره ره على مذهبه فليس ذلك الا لتعلق ذلك بالقول الذي هو القول بجواز اجتماع الامر والنهي لا ما ذكره من التفصيل بين التبعي والاصلي بل كان للاثر ان يتمسك بجواز اجتماع الامر والنهي وثانيا ان مورد جواز اجتماع الامر والنهي عند القائل به انما هو ما لو كان هناك عنوانان كليان متاصلان احدهما مامور به والاخر منهي عنه كالصلوة المامور بها والغصب المنهي عنه وكان المكلف قد جمع بينهما في فرد واحد بسوء اختياره وليس ما نحن فيه من ذلك القبيل لان المامور به هو نفس الصلوة وكذلك المنهي عنه وحيثية كونها موجبة لفوات الازالة المامور بها انما هي جهة تعليلية وليست من قبيل الجهة التقييدية الموجبة لتعدد الموضوع وتحقق طبيعتين متغايرتين لان الاتيان بالصلوة في زمان الازالة ليست طبيعة مغايرة للصلوة في غيره فالحكم فيه بكون اجتماع الامر والنهي من جانب الامر واما ثانيا فلان ذلك لو تم لم يرتفع محذور لان مرة اراد نفي الفساد لكون النهي غيريا والنهي الغيري انما يتحقق في الصلوة التي هي من قبيل الموسع بالنسبة الى الازالة التي هي من قبيل المضيق لان الصلوة واجبة بالذات ومحرمة من جهة كونها ترك المعدم الواجب المضيق التي هي ترك الصلوة فيرتفع الاشكال من تلك الجهة ولكن يبقى اشكال اخر وهو ان في صورة اتيانه بالموسع الذي هو الصلوة مثلا يكون ترك المضيق الذي هو الازالة مثلا مقدمة للصلوة ومعلوم ان عدم وذلك كونه ترك واجب ووجب العرض من جهة صيرورته مقدمة للواجب فيجتمع الحرمة الذاتية مع الوجوب التبعي وذلك مما لا مجال للالتزام به وان قلنا بجواز اجتماع الوجوب الذاتي والحرمة التبعية فان قلت ان مورد عدم جواز اجتماع الحرمة الذاتية مع الوجوب التبعي انما هي الواجبات التعبدية واما الواجب التوصلي فيصح ان يجتمع مع الحرمة الذاتية وان كان وجوبه ذاتيا كما هو واضح مما في كلام صاحب المعالم قلنا ذلك مع فساده في الواقع لا يسلم اجتماع المحبوبية والمبغوضية واجتماع الامر والنهي في شيء واحد شخصي من جانب الامر مما لا يلتزم به الفاضل المذكور كما يشهد به كلامه الذي ذكره في مقام الاعتراض على صاحب المعالم فان قلت مسئلة اجتماع الوجوب والحرمة مما لا مجال له حتى في التوصليات لكن الفاضل المذكور يسمي

ان الجزم بان المحرم مسقط للواجب كما هو المحتمل الآخر في كلام صاحب المعالم ره وهو الذي فهمه منه بعضهم فلو
توسل الى ذي المقدمة بالفرد المحرم كركوب الدابة المغصوبة في الحج كان مسقطا للفرد المباح قلت هذا الكلام
وان كان صحيحا في مورده وهو ما لو كان هناك امور متعددة بعضها محرم وبعضها واجب يتوصل بكل
الغرض المقصود من ذلك المحرم نظرا الى ان معنى الاسقاط يتحقق هناك بغير اشكال ولا ريب لكنه لا يتم فيما
نحن فيه لانحصار مقدمة الصلوة في ترك الازالة فلا يتحقق الاسقاط بمعنى ضرورة انه لا يتحقق معناه الا بالتعدد
ولا يتبع من الحكم بسقوط الامر بذي المقدمة الا ان يتدارك الزمان ليس حال الامتثال حال المكان فكما انه
لو كان هناك متعدد الى الحج حال مغصوب لم يتحقق انحصار المقدمة في المحرم نظرا الى امكان سلوك الطريق
الآخر كذلك الحال فيما لو كان الزمان متعددا فانه لا يتحقق الانحصار فيما نحن فيه لما كان يمكن ايقاع
الصلوة في غير زمان الازالة ايضا لم يتحقق معنى انحصار المقدمة في المحرم لان المامور به انما هو طبيعة الصلوة
وتوقف ايجادها في زمان الازالة على تركها لا يستلزم انحصار المقدمة فيه ومنهم صاحب الهداية ره حيث بنى على
عدم الفساد كون الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده استنادا الى ان النهي عن ضد المامور به غيري وان النهي الغيري
لا يوجب الفساد سواء كان اصليا ام تبعيا نظرا الى ان مبغوضية الشيء لغيره لا تنافي محبوبيته لنفسه فمن الصلوة
في وقت الازالة تقع منه محبوبة من جهة كونها مطلوبة ومامورا بها لنفسها وان كانت منهيا عنها من جهة غيرها
نظرا الى كون تركها مقدمة للازالة وكون فعلها مفوتا لها والسر في ذلك ان النهي الغيري لا يقتضي في الحقيقة
كون ذلك الغير مبغوضا فالنهي عن الصلوة لاجل فعل الازالة يقتضي كون ترك الازالة مبغوضا في الحقيقة
لا كون الصلوة مبغوضة ضرورة كونها في نفسها محبوبة واورد عليه سيدنا الاستاد دام مجده بان المبغوضية
والمحبوبية متضادان لا فرق بين ما لو كانت المبغوضية ناشية عن غيره او عرضية وعلى هذا فمقتضى المبغوضية ارتفاع
الامر عن متعلقها فيقع فاسدا والسر في ذلك ان النهي الغيري لا يخلو عن كون متعلقه مبغوضا بالفعل وان كان
بحسب الاصل ليس مبغوضا فطبيعة الصلوة وان كانت محبوبة الا ان الفرد الخاص المزاحم للمضيق الذي هو الازالة
مبغوض في وقتها وربما امكن توجيه ما ذكره ره بان حال النهي الغيري ليس الا كحال الامر الغيري فكما ان
الامر الغيري لا يورث كون ما تعلق به عبادة من جهة انه ليس منشأ للمحل لان مؤداه كون المتعلق بها متعلقة
هو الوصول الى الغير ولا يحصل منه رجحان ومحبوبية وانما الرجحان والمحبوبية فيما يراد الوصول اليه والامر
الغيري انما هو لتيسير الوصول الى المطلوب النفسي فيرجع الطلب الحاصل من الامر الغيري اليه كذلك النهي
الغيري لا يورث المبغوضية في متعلقه من جهة انه ليس منشأ للقبح لان مؤداه النهي عن شيء آخر ملازم لمتعلقه
فالنهي عن الصلوة الناشي من الامر بالازالة يراد به مبغوضية ترك الازالة المقارن لها ليتيسر الوصول
الى الازالة فلا يكون الصلوة مبغوضة ونظير ذلك بعينه ما لو كان زيد ممن يحب حضوره في مجلسك و
لكنك تكره حضوره عند حضور عمرو في مجلسك فان كراهتك لحضور زيد عند حضوره لا يجعل حضور زيد
مكروها لك بحسب الاصل ولكنه يندفع بما اشرنا اليه من ان النهي الغيري لا يخلو عن كون متعلقه مبغوضا

بالفعل

بالفعل فيكون حضور زيد بالفعل مكروها لك وان لم يكن بحسب الاصل وطبيعته مكروهة وكذلك الصلوة في
وقت الازالة فانها تتصف بالمبغوضية بالفعل فتدبر لكن يبقى في المقام شيء وهو ان كون صاحب الهداية ره
ممن انكر الثمرة استنادا الى كون النهي الغيري لا يورث الفساد وقد ذكرناه تبعا لسيدنا الاستاد دام مجده الا
انه لم يقتصر في نفي الثمرة على مجرد كون النهي غيريا بل ضم اليه قاعدة الترتب فتامل لعدم تمامية الكلام
في الوجوه التي تمسكوا بها لاثبات صحة العبادة الموسعة عند ترك المضيق اليها ونحن نقول انه قد علم
كون الترك مقدمة وكون مقدمة الواجب واجبة وكون النهي موجبا لفساد العبادة لا يبقى مجال للانكار
فساد الموسع الواقع في زمان المضيق فمن حام حول القول بالصحة لابد له من منع شيء من مقدماته الثلث
والا فلا مناص من الحكم بالفساد جزما ولما كان منع المقدمة الثالثة في غاية الاشكال فلابد من منع شيء
من المقدمتين الاوليين لانه يمنع فيها مجال واسع ولابد في تحقيق المقام من اعادة الوجوه السابقة
الدالة على فساد العبادة الموسعة في زمان المضيق لتكون على خبرة وبصيرة من اطراف الكلام وهي ستة
الاول ما ذكره بعض شراح كلام المحقق البهائي ره من ان الامر بالشيء لو لم يقتض عدم الامر بضده لزم
الامر بالمتضادين وهو قبيح ولا يصدر القبيح من الحكيم فيبقى الضد بغير امر فيفسد ان كان عبادة
الثاني انه لو لم يقتض الامر عن الضد لزم اجتماع الرجحان والمرجوحية في فعل الموسع فيرتفع الامر
عن الضد وقد عرفت ان لازم ارتفاع الامر عن العبادة هو فسادها الثالث لزوم اجتماع الرجحان و
المرجوحية في فعل المضيق الرابع لزوم اجتماع الامر والنهي في فعل الموسع الخامس لزوم اجتماع الامر والنهي
في فعل المضيق السادس اجتماع حسنين في فعلين متضادين بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد
السابع ان الامر بالموسع مع الامر بالمضيق يلزم منه تخيير المكلف بين ترك المقدمة بل الحرام وهو غير جائز
عرفا لان اهل العرف يفهمون منه العدول او التناقض الثامن ان مقدمة الموسع منحصرة في المحرم
الذي هو ترك الازالة فلابد من ارتفاع الامر عن الموسع الذي هو ذو المقدمة التاسع ما ذكره بعضهم في
توجيه كلام المحقق البهائي ره من انه لو لم يكن فعل الموسع كالصلوة مما ارتفع عنه الامر لجاز له الدخول
فيه لكونه مامورا به من جانب الشارع وح فيلزم [illegible] فعل المنهي عنه والامر بالمتضادين ويندفع الاول
بما تقدم مفصلا في رد كلام المحقق البهائي ره ويحتمل ان الصلوة في وقت الازالة ليست متعلقة للامر
بخصوصها حتى يلزم من الامر بالازالة والامر بالصلوة الامر بالمتضادين اذ متعلق الامر بالصلوة انما هي طبيعتها
والامر بالفرد انما جاء من جانب العقل لا من جانب الشارع وانما هو محصل لما امر به فيكون جائزا
ولا يكون مما امر به الشارع حتى يلزم الامر بالمتضادين من قبله وان شئت توضيح المقام فراجع ما سلف
هناك ويندفع الثاني والثالث والرابع والخامس بان المناط فيها انما هو كون ترك احد الضدين
مقدمة وكون مقدمة الواجب واجبة وكلاهما في محل المنع اما الاول فلما عرفت تفصيله واما الثاني
مقدمة فلانا لا نقول به مطلقا بل نقول لا يكون ترك المانع الفعلي مقدمة كما يراه المحقق الخوانساري ره نعم نقول

ان المانع الفعلي مما لا يعقل لعرف لان الافعال لانها غير مستقرة فلا يكون رفع شيء منها رفعا للمانع الفعلي ضرورة
انها تنقضي شيئا فشيئا وتوجد من اجزائها الاسرع الى الفناء والزوال الا ترى ان تكبيرة الاحرام مثلا اذا تم الحمد
من المكلف لم تمنع من الازالة لعدم قابليتها لذلك من جهة عدم وجودها وبعد حصولها فانها تفنى ولا تبقى حتى
تمنع ولا يتحقق شيء من اجزاء الصلوة مانعا عن الازالة بالفعل حتى يكون تركها مقدمة لها وانما تمنع الصلوة عن الازالة
بعد الدخول فيها نظرا الى كونه مامورا باتمامها فهو وان كان مقدورا الا انه يدور الامر ح بين اتمام الصلوة
والاتيان بالازالة وقد عرفت سابقا ان اللازم عدم الاقدام على ابطالها المنهي عنها فلابد من الاتمام الا ان الاذن
في الدخول اذن في لوازمه التي منها الاتمام ثم لو كان الضد مما يستقر ولا يفنى شيئا فشيئا كالبياض مثلا فلابد
في حصول ضده من ارتفاعه واين ذلك مما نحن فيه واما الثاني فهو ايضا في محل المنع وانما المسلم منه هو الوجوب العرضي
الذي ذهب اليه المحقق الخوانساري وبعض من هو من رجال المحققين ره بالوجوب التبعي ومحل كلام الفاضل القمي ره
في مقام نفي الثمرة على الوجوب التبعي ناظر الى هذا الاصطلاح واما ما زاد على ذلك فهو ممنوع والقول بالوجوب
العرضي انكار لوجوب المقدمة راسا في الحقيقة واثبات الوجوب حتى على مذهب التبعية بمعناها المعروف ممنوع و
اما ما تراه من الامر بالمقدمات في الكتاب والسنة فلا يدل على وجوبها الا على قسمين احدهما ما ورد لكون متعلقه مما
يتوصل به الى ما هو المقصود بالاصل وهذا القسم لا يدل على وجوب متعلقه فليس وجوبه الا بالعرض والمجاز كما
عرفت البيان في بحث المقدمة وثانيهما ما ورد لكون متعلقه مما فيه جهة تعبدية وهذا القسم يمكن ان
يجري عليه حكم الاوامر النفسية فيترتب على فعلها من تلك الجهة ما يترتب عليها وعلى كل حال فلا ينافي
من تلك الاوامر افادة وجوب المقدمة من حيث هي هكذا قال سيدنا الاستاد دام مجده ولكن ذلك مناف لمذهب
انه يعترف بالوجوب التبعي بالمعنى المعروف كما في دخول الاوتاد والاخشاب المنصوبة في الدار في بيعها فان
البائع وان لم يكن ملتفتا الى دخولها في المبيع الا انه بعد الالتفات يقول بدخولها فيه فلو سئل عن ذلك
لاجاب بقوله نعم ويندفع السادس بمثل ما يندفع به الاول فانهما من باب واحد ويندفع السابع بعد تسليم
كون ترك الموسع مقدمة لفعل المضيق كما هو الحال في ترك كل ضد بالنسبة الى فعل الآخر بما عرفت
سابقا من ان في التصريح بجواز ترك المقدمة عرفا ولا يأبى العرف على تقييد الامر بالموسع بحيث
يشمل حالات كثيرة من جملتها الوقت المعين للمضيق كما عرفت مفصلا ويندفع الثامن بانه لا يمنع كون
ترك احد الضدين مقدمة للآخر وثانيا بان ما تعلق به طلب الشارع انما هي طبيعة الصلوة وهي
الموضوع فيما بعد الازالة ومقدمتها ليست منحصرة في ترك الازالة نعم اختص مقدمة الفرد الواقع
في زمان الازالة في تركها ولا ضير فيه لان الفرد ليس مامورا به للشارع حتى يلزم ان يرتفع الامر عنه لانحصار
مقدمته في الحرام ويندفع التاسع اولا بان الاذن في الشيء اذن في لوازمه فيكون الاذن في الدخول
في الصلوة اذنا في اتمامها فيرتفع الامر بالمضيق في حال الاشتغال بالصلوة وثانيا ان الحال ح يعود
مثل الحال في المضيقين ومعلوم انه يقدم ما هو الاهم منهما ان كان احدهما اهم والا فالحكم هو التخيير

وربما

وربما امكن ان يقال فيما نحن فيه من الازالة ره كما يستفاد ذلك من كون الصلوة مما اوجب الشارع
قطعها لحفظ بعض الامور التي منها قتل العقرب اذ قد عرفت اندفاع الوجوه المذكورة علمت انه لا يبقى
في المقام دليل على القول بفساد العبادة الموسعة لانه لا طريق الى ذلك سوى ما تقدم ذكره من الوجوه
والمقدمات الثلث التي هي كون الترك مقدمة وكون مقدمة الواجب واجبة وكون النهي مقتضيا للفساد
او قاعدة عدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم وقد عرفت اندفاع الجميع الامر الثاني انه على القول
بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده لا فرق في الضد بين كونه واجبا او مندوبا او مباحا او مكروها
فيصير الضد حراما مطلقا ويحكم عليه بالفساد ان كان عبادة عند من لا ينفي الثمرة والسر في ذلك ان سبب
النهي عن الضد انما هو كونه مضادا للمامور به وما نحن فيه وهذا المعنى موجود في الاقسام المذكورة باسرها
من دون تفاوت الامر الثالث انه يحكى عن المحقق الاردبيلي ره انه قال ان الامر بالشيء وان لم يقتض النهي
عن ضده عقلا من جهة ان العقل يلتفت الى الاتفاق فيدرك انه لا منافاة بين الامر بشيء على وجه الضيق
وبين الامر بطبيعة كلية على وجه الاطلاق وعلى وجه التوسعة وان المنافاة والمضادة انما هي بين المضيق
وبين فرد منها مقارن لوقت المضيق وانه لم يامر به الشارع وانما ادرك العقل ان الاتيان به يحصل غرض
الآمر لكنه يقتضي النهي عن ضده عرفا فان اهل التعارف يفهمون من ظاهر الخطاب بالامرين التنافي
بينهما فيبنون على تقييد اطلاق الخطاب بالموسع بغير زمان المضيق فيبقى الفرد الواقع منه في زمان
المضيق خارجا عن تعلق الامر فيبطل اذا كان عبادة لما تقرر من بطلانها بدون امر وربما سلك
بعضهم مسلكا آخر وهو الحكم بفساد العبادة الموسعة عند ترك المضيق اليها بدلالة الشرع لا بدلالة العقل
او العرف واستدل في ذلك بما دل قول امير المؤمنين ع لا خير في النوافل اذا اضرت بالفرائض وتقريب الدلالة
انه اما ان يقال بكون المراد بالنوافل المعنى اللغوي الذي هو الزوائد فانها ماخوذة من النفل وهو الزيادة
كما قاله الشيخ وصاحب الرياض وبعضهم وح فينطبق على المقام من جهة ان الموسعات التي لا اهتمام
فيها على حد الاهتمام في المضيقات زوائد بالنسبة اليها وكذا المندوبات بالنسبة الى الواجبات فيكون
مورده اعم من الموسعات والمندوبات فيقتضي النهي عن الموسعات اذا اضرت بالمضيقات وعن المندوبات اذا اضرت
بالواجبات واما ان يقال بكون المراد بالنوافل معناها المتعارف عند المتشرعة وهي المندوبات ويكون الحاق
الموسعات بالمندوبات بواسطة عدم القول بالفصل فان موردها نفي الخير عن المندوبات في مقابلة الواجبات
فالنهي عن الموسعات في مقابلة المضيقات وعلى التقديرين يكون المراد بنفي الخير نفي الصحة وهو الفساد
الذي هو المطلوب في المقام وكلا المسلكين مما لا يخلو عن اشكال اما الاول فلوجهين احدهما المنع
من كون التضاد والتنافي من قبيل الامر بالمضيق والامر بالموسع مما يفهم بحسب العرف وثانيهما
انه لو سلم ذلك فلا عبرة به بعد فرض حكم العقل على خلافه لان التضاد والتنافي من قبيل الامور
العقلية ولا وجه للاعتداد بفهم اهل التعارف بعد حكم العقل بحكم على ما هو محكم عليه بغيره فلا وجه

لتحكيم العرف الناشئ عن التسامح او الخطاء في الاعتقاد ثم هو معتبر فيما ادلة الالفاظ مثل حمل [illegible] وبناء العام
على الخاص وتقييد المطلق بالمقيد وان كانا مما يرجع الى الالفاظ وما نحن فيه من قبيل الثاني لان
المعتبر في محله من المجازات باقسامها تفتقر الى قرينة تنتسب احديهما صارفة والاخرى معينة او قرينة
تفيد معناهما لاشتمالها على جهتي الصرف والتعيين ولا ريب ان الصرف هنا انما هو التضاد والتنافي
وهو امر عقلي فصرف المطلق والعام عن معناهما الاصلي منوط بالجهة العقلية ولكن التعيين منوط بقضاء
العرف فبعد صرف اللفظين عن معنييهما يكون تعيين التخصيص دون التصرف في الكلام باحتمال او غيره
مثلا منوطا بحكم العرف وكون الثاني عرفيا لا يستلزم ان الطهور دون حكم العقل وهو الادل بالعرف فتدبر
اما الثاني فلان نفي الخير لا يدل على الفساد وربما كان المراد بالخير هو الكمال ولا يلزم من نفيه الفساد وربما
يجاب عنه ايضا بان المستند من قبيل اخبار الاحاد وهي ليست بحجة في المسائل الاصولية ولا يخفى ضعفه الامر الرابع
ان الامر بالشيء على وجه الندب هل يقتضي النهي عن ضده الخاص على وجه التنزيه حتى يصير فعلها مكروها ام لا
قولان اقربهما الثاني لنا ان غاية ما هنالك ان يكون فعل الضد لترك المندوب ومستلزما له وترك
المندوب ليس بمكروه حتى يتعدى منه كراهة الى كراهة مقدمته او كراهة مستلزمه وتوضيح ذلك ان
المكروه المصطلح هو ما اشتمل على مرجوحية في فعله موجبة لمنقصة ومهانة في تركه بحيث يكون تركه عند العقل اولى من
والمندوب ما اشتمل على فضيلة في فعله غير بالغة حد الوجوب والمباح ما لم يتعلق فيه شيء من الوصفين وحينئذ فـ
ان ترك المندوب لا يستلزم المرجوحية المذكورة وانما يستلزم فوات تلك الفضيلة ومن الواضح ان الملازمة
بين فواتها وبين المرجوحية المذكورة غاية ما في الباب ان من ترك المندوب قد صدر منه خلاف الاولى ومن
هو من الكراهة الاصطلاحية التي عرفت معناها مما ذكرناه واحتج بعض من وافقنا بان الامر لو اقتضى
النهي عن ضد المامور به على وجه التنزيه لزم صيرورة جميع المباحات متصفة بالكراهة لان المندوبات مستوعبة
للاوقات كلها فتصير المباحات موصوفة بالكراهة من جهة مضادتها لها واجيب بمنع الكلية لان جميع المباحات ليست
مضادة للمندوبات فان منها ما لا مضادة بينه وبين شيء من المندوبات كالتنفس والنظر مثلا وفيه ان مقتضاه
هو انه لا مناص من الالتزام بكون اغلب المباحات موصوفة بالكراهة لتحقق المضادة فيها والالتزام بذلك
في غاية البعد وعلى ما ذكرناه من الالتزام بخلاف الاول وان كان يلزم كون اغلبها من قبيل خلاف الاولى
~~وان كان يلزم تداخل الاحكام لان خلاف الاولى~~ الا انه ليس بذلك البعيد فان قلت على ما ذكرت يلزم
تداخل الاحكام لان خلاف الاولى قسم مغاير للاقسام المذكورة قلنا اولا نمنع بطلان اللازم فقد حكاه الشهيد
الثاني ره في تمهيد القواعد عن بعضهم واستحسنه قال ره في كلام له على تقسيم الاحكام التكليفية الى الخمسة
المشهورة وزاد بعض متاخري الاصوليين قسما سادسا سماه خلاف الاولى هو بالاخذ وهو حسن
انتهى واشار بالاول الى الاشكال بكراهة العبادات وثانيا ان الاستحباب بين المباح وخلاف الاولى لا يحقق
بعد قسما سادسا لان المباح كما عرفت عبارة عما خلى عن منقصة وفضيلة غير بالغة حد اللزوم ومن

فضيلة

بيان الامر [illegible] على وجه [illegible]

مقدمه

فضيلة غير بالغة حد الوجوب لا عن مطلق الرجحان والمرجوحية وقد عرفت ان ضد المندوب لا يستلزم
المنقصة المذكورة حتى يصير مكروها الامر الخامس ان النهي عن الشيء هل يقتضي الامر بضده ام لا
خلاف والحق هو القول بالاقتضاء بالنسبة الى الضد العام على حذو ما عرفت في عكسه عكس الضد
الخاص لان عمدة ادلة المثبتين انما هو كون فعل الضد مقدمة لترك الحرام فيجب من جهة وجوبها وقد
عرفت ضعفه كما عرفت ضعف سائر ادلتهم فراجع وتدبر والحمد لله رب العالمين

مسئلة لا خلاف في انه يجوز امر الآمر مع جهله بانتفاء الشرط وانه يكون الامر حينئذ مشروطا كما هو الغالب في الاوامر بناء
على ما ذكره غير واحد دعوى الاتفاق عليه والخلاف معقد الاجماع والاتفاق يقتضي عدم الفرق بين علم المامور
بانتفاء الشرط وبين جهله ولكنما الكلام فيما لو علم الآمر بانتفائه فمنعه الامامية والمعتزلة وجمع الاشاعرة
ثم ان المجوزين اختلفوا في جوازه فيما لو علم المامور ايضا بانتفائه على قولين وقبل الاخذ في تحقيق القول
في المسئلة ينبغي تقديم مقدمتين الاولى ان المسئلة بحسب الاصل من المسائل الكلامية لان البحث عن كيفية
التكليف واحوال المكلف من علم الكلام والكلام فيما نحن فيه في كيفية التكليف ولكن ادراجها في علم الاصول
اما لرجوعها الى البحث عن احوال الادلة فيكون من جملة مسائله او لرجوعها الى البحث عن حال الامر فيكون
من مباديه والوجه في الثاني ظاهر لكون البحث عن حال الامر مما يتوقف عليه التصديق بمسائله واما الوجه
في الاول فهو انا لو قلنا بعدم جواز امر الآمر مع علمه بانتفاء الشرط لزم تقييد الاطلاقات بان يقال
بعدم توجهها الى ذوي الاعذار كالحائض ونحوها وان قلنا بجوازه لم يلزم تقييد فكان البحث فيه راجعا الى
البحث عن احوال الادلة من حيث بقائها على اطلاقها او خروجها عنه الى التقييد فتكون المسئلة بهذا
الاعتبار من المسائل الاصولية الثانية في تحرير محل النزاع فان بعضهم ذكر فيه وجوها على سبيل الاحتمال
من ان المراد بالامر هل هو الواقعي او الظاهري او التوطيني وبالشرط هل هو شرط الوجوب او الوجود او هما جميعا
ونحن نذكر القيود الماخوذة في العنوان ونتكلم على تحقيق المراد من كل منها حتى يتحرر محل النزاع فمنها الجواز
المذكور بقولهم هل يجوز امر الآمر ويستعمل في مثل هذه المقامات لاحد معان منها ما يقابل الغلط ومنه قولهم هل يجوز استعمال
المشترك في اكثر من معنى ومنها الاباحة مقابل الحرمة ومنها الامكان ومنها عدم القبح اما المعنى الاول فلا
يكون محلا للنزاع هنا لان الكلام ليس على تعيين كون الاستعمال صحيحا او غلطا اذ المانع ايضا لا يقول بكون
الاستعمال غلطا لو فرض صدوره من الآمر ومثله المعنى الثاني لان الاباحة والحرمة انما ثابتان في حق المكلفين
لا في حق الآمر المكلف في الابتداء فيكون المراد بالجواز هنا احد المعنيين الاخيرين وهما الامكان وعدم القبح و
المراد بالامكان هو الامكان الذاتي في مقابل الامتناع الذاتي لان القبح على القول به يستلزم الامتناع العرضي
لامتناع صدور القبيح من الآمر بعد ملاحظة كونه حكيما ويؤيد ارادة المعنى الثالث حجة من استدل على عدم الجواز
بان امر الآمر مع علمه بانتفاء الشرط يستلزم اجتماع النقيضين فتعين ان المراد بالشرط هو شرط الوجوب الذي
هو الامر وقضية الاشتراط انما هو كون المشروط لا يوجد الا بعد وجود الشرط ح فعرضه هو المشروط الذي

حكيما

هو الامر يقتضي وجود شرطه وقد فرض العلم بانتفائه وذلك اجتماع النقيضين اللذين هما وجود الشرط
وانتفاؤه وكذا انتفاء الشرط يقتضي انتفاء المشروط الذي هو الامر وقد فرض وجوده وذلك
اجتماع النقيضين ووجه التأييد ان اجتماع النقيضين مما هو ممتنع بالذات فاذا ثبت المانع بالامتناع
الذاتي فلا بد ان يكون نقيضه المجوز اثبات امكانه الذاتي بحكم المقابلة وتوئيد ارادة المعنى الراجح
من استدل على عدم الجواز بان امر الآمر مع العلم بانتفاء شرطه يستلزم التكليف بما لا يطاق ولا ريب ان
التكليف بذلك ليس مما يتصف بالامتناع الذاتي وانما يتصف بالقبح ويلزمه الامتناع العرضي من جهة
امتناع صدوره من الحكيم واذا كان مراد المانع هو لزوم القبح في الامر على الوجه المذكور فقضية
المقابلة انما هو كون مراد المجوز بالجواز عدم القبح ومنها ان الامر هو بحكم الوجدان وملاحظة حال
العرف على ثلثة اقسام لانه لا يخلو اما ان يكون المحبوب للآمر والمطلوب في نظره هو حصول نفس الفعل
الذي تعلق به الامر ظاهرا او يكون المحبوب عنده ومتعلق غرضه بحسب الاصل هو طاعة المامور له والانقياد
بما امره به وان لزمه حصول المامور به بالتبع ويكون المحبوب لديه مع قطع نظره مجرد توطين المامور نفسه محبوبا
عند الآمر بل كان مبغوضا له وكان مما نهى عنه بعد الاخذ في مقدماته كما في امر الملك احد خدامه
بقتل احد عباده من امرائه الذي لا يرضى باهانته توطينا لذلك المامور ويسمى الامر باعتبار الاول امرا حقيقيا
وبالاعتبار الثاني ابتلائيا وبالاعتبار الثالث توطينيا ومنه امر ابرهيم بذبح ولده ومن افاضل الاواخر
من كان يساعيهم الجملة من قسم الامر الى اقسام اربعة بطريق آخر وبيانه انه اما ان يكون الفعل المامور به
مما تعلق به غرض في نظر الآمر بحيث يحسن عنده حصوله من المامور ويحبه ولا يكون كذلك بل يكون المحبوب
في نظره هو مجرد التوطين وعلى كل من التقديرين فاما ان يعلم الآمر ان المامور يقدم الى محبوبه او يعلم انه
يعرض عنه ويحصل من ذلك اقسام اربعة احدها ان يكون المحبوب هو الفعل ويعلم ان المامور يأتي به كما في سائر
الاوامر الشرعية بالنسبة الى المؤمنين المطيعين لاوامره ثانيها ان يكون المحبوب هو الفعل ويعلم ان المامور
ممن لا يأتي بمحبوبه كسائر الاوامر الشرعية بالقياس الى الكفار وغيرهم من العاصين ثالثها ان يكون محبوبه هو
مجرد التوطين ويعلم ان المامور ممن يوطن نفسه للآمر رابعها ان يكون محبوبه هو مجرد التوطين ويعلم ان
المامور ممن لا يقدم على ذلك وجعل الامر بالاعتبار الاول امرا حقيقيا وسمي الامر بالاعتبار الثاني
امرا ابتلائيا امتحانيا وفسره بما كان الداعي فيه على الامر ارشاد المكلف الى ان الفعل محبوب ومتضمن
للمصلحة واتمام الحجة عليه ليجوز عقابه على تركه وعلل تسميته بالابتلائي بان الغرض العقاب على الترك
وتقييده بالسابق لعدم وجود الابتلاء من جهة اخرى على خلاف القسم الرابع الذي يأتي وسمي الامر
بالاعتبار الثالث ابتلائيا توطينيا [illegible] لان الغرض لم يتعلق باتيان نفس الفعل في الواقع بل بمجرد
ابتلاء وتوطين لتعلق غرض الآمر بوقوع التوطين في الخارج ومثوبته بوجه جهة حقيقته له وهو تعلق
الغرض بوقوع مقدمة الفعل فليس ابتلاء من جهة التوطين ايضا وسماه بالاعتبار الرابع ابتلائيا

له بالاتيان به

لعدم تعرضه للانقياد بالشروع في مقدمات المامور به ظاهرا او ان لم يكن نفس الفعل المامور به

ذا جهتين

ذا جهتين لعدم تعلق ارادة الآمر العالم بالعواقب بوقوع شيء من اصل الفعل والتوطين له وانما غرضه
من التكليف الابتلاء في الحشر هنا ولكن يرد عليه امران احدهما ان اخراج الاوامر المتوجهة الى العاصين
عن الامر الحقيقي وجعله ابتلائيا لا يتحقق له وجه ضرورة انا اذا راجعنا احوال الآمرين وامعنا النظر
في ذلك وجدنا ان مطلوبية الفعل من العاصي على حد مطلوبيته من المطيع فالتفكيك بينهما بجعل الامر
المتوجه الى العاصي ابتلائيا لا وجه له ثانيهما ان التقسيم ليس بحاصر لجميع الاقسام لما عرفت من ان من الاوامر
ما ليس الغرض الاصلي منه سوى الاطاعة وهو غير الامر الحقيقي والتوطيني فقد خرج من تقسيمه وقسم
الامر بتقسيم آخر الى واقعي وظاهري لانه ان لم يكن للعلم والجهل مدخل فيه فهو امر واقعي وان كان لهما مدخل
كالاصول [illegible] الظنية فهو امر ظاهري وينقسم بتقسيم ثالث الى مطلق ومشروط وتقدم تفصيل
القول فيهما في مبحث وجوب المقدمة وليعلم ان ما ذكرناه من تقسيم الامر الى ثلثة اقسام حقيقي و
ابتلائي وتوطيني انما هو بالنظر الى المتعلق ومنها ان الامر يمكن ان يكون مع جميع الاقسام المذكورة وهو
الامر الوارد في مقام التقية في القول كما اذا سئل المعصوم عن حكم وقع فيه الخلاف بين العامة والخاصة
وان كان [illegible] السؤال من حضور المخالفين فاجاب بما هو موافق لمذهبهم واما الامر الوارد في مقام
التقية العملية كما اذا امر احد اصحابه بان يغسل الذراعين منكوسا بمحضر المخالفين فلا ريب انه حكم
امر واقعي كالتيمم عند فقد الماء والمسح بالنداوة على الجبيرة لمن كان له على بعض اعضاء الوضوء
جبيرة وبيان الكلام كون الامر المذكور واقعيا انه ليس امرا حقيقيا لان المامور به الواقعي غير ما ذكر
ح وليس الغرض من صدور الامر مجرد انقياد المامور في مقام الاطاعة وقيامه بلوازمها حتى يكون الامر
ابتلائيا ولا مجرد التوطين ومباشرة المقدمة حتى يكون الامر توطينيا فيكون امرا صوريا غير ناشئ
عن حقيقة [illegible] كالاذن [illegible] ذلك بحيث يحصل الاطمينان بكون الامر المذكور صوريا
فيكون مقابلا للاقسام المذكورة لاحتمال ان يكون امرا حقيقيا بمعنى انه يمكن ان يكون [illegible] في
نظره [illegible] يكون المامور به [illegible] الامر في
[illegible] المراد به هو الواقع وان لم يظهر ذلك للمخاطب مثل انه امر بالوضوء بعد خروج المذي
فقال جماعة من العلماء انه محمول على التقية ومع هذا تمسك بعضهم به لاستحباب الوضوء فيوضح انه استعمل
الامر في الندب الذي هو الحكم الواقعي ولم يقترن بالقرينة لغرض التقية ولزوم الاغراء بالجهل وتأخير البيان
عن وقت الحاجة لو كان ذلك الوقت وقتها يدفعهما كون المقام مقام الضرورة ثم ان البحث عن
الامر الحقيقي يقع في مقامين احدهما انه هل هو واقع في الشرع والثاني انه هل هو حقيقة ام مجاز
فكلا المقامين مما لا اشكال فيه [illegible] وقوعه [illegible] الاحصاء وكون اللفظ قد استعمل فيما وضع له
وهو الطلب الحتمي لا فرق في ذلك بين التعبدي والتوصلي وان كان العلامة [illegible] الثاني و
قد استدل على [illegible] حكاية كون الامر [illegible] ظهور المادة عن [illegible] القصور [illegible] والتحقيق

فهوم

لزم من باب عدم كون الفعل المعبر و هو يحصل القرب فراجع وسنذكر البحث عن القسم الثاني وهو الامر الابتلائي
فيقع في مقامين اما المقام الاول فالتحقيق فيه عدم الوقوع في الشرع لانا تصفحنا في الشرعيات فلم نجد من ذلك
اثرا وقد دلت الاخبار على كون الاوامر الشرعية باسرها ناشئة عن حسن الفعل المامور به فينتفي احتمال
كون المطلوب هو مجرد الاطاعة وكون الحسن فيها فقط فيهما قول امير المؤمنين في خطابه لابنه الحسن كما في
نهج البلاغة ان الله لم يامرك الا بحسن وهذا ايضا مسئلة الملازمة بين حكم العقل والشرع المتنازع فيها بين
الامامية والاشاعرة فاثبتها الاولون ونفاها الاخرون بناء على انكارهم ادراك العقل الحسن والقبح و
فتأمل هذا المبنى ما قرر في بابه ولكن صاحب الفصول مع كونه ممن يعترف بادراك العقل الحسن والقبح انكر
الملازمة وذكر لنقضها موارد ومن موارد نقضها وقوع الاوامر الابتلائية في الشرع فيكون موردها مما حكم
فيه الشرع بامر ولا حكم للعقل هناك لعدم حسن في نفس الفعل الذي تعلق به الامر حتى يحكم فيه بشيء وبذلك
ينتفي الملازمة ولكنا لما اثبتنا بحكم الاخبار المخصصة الاوامر الشرعية في الحقيقية عدم وقوع الاوامر الابتلائية
في الشرع وان لم يعف بذلك البرهان العقلي ثبتت الملازمة لارتفاع مادة النقض هنا وقد سبق صاحب
الفصول الى ما ذكره غيره ايضا واجاب عنه الفاضل القمي بان الحسن اعم من ان يكون في نفس الفعل او
في الامر به وبذلك تثبت الملازمة لكون العقل يدرك حسن الاطاعة تارة وما يتوهم انه قد لا يكون في
اصل الفعل رجحان لكنه يامر به امتحانا للعبد فهو لا ينافي ما ذكرنا اذ نفس الابتلاء ايضا مصلحة وان لم يكن
في نفس المامور به مصلحة مع انه قد يكون المراد بالامر محض الامتحان مثل حكاية ابراهيم فالمصلحة انما هي في
الامتحان لا في الذبح مع ان لا يمتثل امر مخصوص للامتحان ايضا وردها امر اخر جهة مقتضية ومصلحة
معتبرة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح في اختيار ذلك الامر للامتحان وعدم ادراكنا اياها لا يدل على
عدمها او بالجملة العقل تابع لما افاده الشارع فاذا اطلع على طلب الفعل من حيث هو هو فالعقل يحكم
بحسن طلبه كذلك واذا اطلع على طلبه من حيث الامتحان فيحكم بحسن طلبه من حيث الامتحان وهكذا انتهى
ولا يخفى ان تعميم الحسن بحيث يشمل حسن الفعل والامر خروج عن متنازع القوم فان محط كلامهم هو ان هل
للفعل المامور به من قبل الشرع حسن يحكم العقل بعد الاطلاع عليه بما حكم به الشرع ام لا فتعميم كلامهم بالنسبة
الى ابتلاء المكلف وتحكم لشقية الطاعة مال بحرمة اطاعة خروج عن العنوان واما المقام الثاني وهو كون
الامر الابتلائي حقيقة او مجازا فالحق فيه هو القول بكونه حقيقة لان ما وضع له الامر ليس الا الطلب الحتمي وقد
استعمل فيه لفظه فيكون حقيقة واما كون الغرض الداعي الى صدور الطلب هو حصول نفس الفعل في الخارج
او تحقق الاطاعة من المامور فهو امر خارج عما وضع له اللفظ ومما يبنى كون الامر الابتلائي حقيقة او
مجازا على المسئلة المعروفة التي وقع الخلاف فيها بين الامامية والاشاعرة وهو ان الطلب هل هو عين الارادة
او غيرها فقال انا لو قلنا بالاول كان حقيقة لتحقق جميع ما للمراد من تحقق بالامر وان قلنا بالثاني كان
مجازا لتخلف الارادة ح فان ان تعلق الطلب بالفعل لكنه غير مراد وفيه نظر يتضح لان المبنى المذكور مما

لا اساس له لابتنائه على ان ما وضع له الامر انما هو الطلب الحتمي وقد يتحقق في الخارج ولا يتفاوت الحال
في كون اللفظ حقيقة او مجازا بين القول بكون الطلب عين الارادة او غيرها ضرورة ان الطلب الذي هو
الموضوع له قد اريد باللفظ فان كانت الارادة عينه فقد حصلت هي ايضا وان كان غيره كانت
خارجة عما وضع له ولا يقدح عدم حصول غير الموضوع له في كون اللفظ حقيقة ثم ان لنا في اصل المبنى
كلاما فانه وان نسب الى الامامية القول بكون الطلب عين الارادة الا انا نقول ان الامر يتحقق بامور ثلثة هو
اولها التصور وثانيها الجزم وعقد القلب على الفعل وثالثها الطلب الانشائي الحاصل في الخارج
فان ارادوا بالارادة التي ادعوا كونها عين الطلب المرتبة الثانية التي ربما يعبر عنها بالارادة التكوينية
فهو واضح الفساد ضرورة ترتب الطلب عليها وكونها قبلها مرتبة ولذا بعض من تكلم في هذا المقال جعلها لو كانت
عين الطلب لزم ان يحتمل الامر الصدق والكذب فان عدم احتمال الامر الصدق والكذب بما هو لكون مدلوله
الطلب الانشائي الذي هو الة الحصول واذا فرض كون الطلب هو الارادة كان معنى الامر الاخبار عن الارادة
فيؤول معنى قولنا اضرب الى معنى قولنا اريد منك الضرب وذلك مما يحتمل الصدق والكذب من جهة احتمال
كون الضرب مرادا او غير مراد وفساده ظاهر ولكن فيه تامل لان مثل ذلك يجري في الطلب ايضا وبالجملة ان
كان مرادهم ما ذكر فالحق ما ذهب اليه الاشاعرة من كون الطلب غير الارادة وان ارادوا بالارادة التي ادعوا
كونها عين الطلب الارادة التي ربما يعبر عنها بالارادة التشريعية التي هي من اثار تلك الارادة في الخارج
وهو الانشاء الخارجي فلا ريب ان ذلك عين الطلب الا ان الاشاعرة ارادوا بالارادة المغايرة
للمرتبة الثانية الثالثة المتصورة السابقة على الطلب فقول الظاهر ان تلك النسبة انما نشأت من تتبع
الاخبار الظاهرة بان طلب الشيء في التكوينيات ارادته فليس هناك طلب ما يكون الارادة لوجود
الشيء علة لوجوده وعدم المعنى بمعنى الخصوصية صحيح لكن لا مجال للتعدي الى غير المقام فان دعوى
العينية في غيره مما لا وجه له فتدبر واما القسم الثالث وهو الامر التوطيني فيقع البحث عنه في مقامات
ثلثة احدها انه هل هو حقيقة ام مجاز ثانيها انه هل يصح صدوره من الحكيم ام لا ثالثها انه هل وقع
في كلام الشارع ام لا اما الاول فالحق فيه انه حقيقة لان لفظ الامر قد استعمل في طلب الفعل على
وجه الحتم والالزام وقد وضع له وكون الداعي الى الطلب هو حصول نفس الفعل ام غيره خارج عن الموضوع
له فلا يتحقق من انتفاء كون الداعي هو حصول نفس الفعل تجوز في اللفظ ويدل على كون الموضوع له ذلك
امران احدهما التبادر فان المتبادر من صيغة افعل ليس الا طلب الفعل مطلقا وثانيهما عدم صحة السلب و
بيان ذلك انه لو صدر من الامر طلب بعنوان الحتم مع كون الداعي هو مجرد التوطين لم يصح ان يقال ان هذا الطلب
ليس بامر واذا لم يصح سلب مادة الامر عنه تحقق كونها حقيقة فيحكم بقضية الملازمة بين مادة الامر وصيغة
افعل بكون الصيغة ايضا حقيقة فيه ووجه الملازمة انه اذا استعمل الامر على شيء لم يكن لتخلف الصيغة
عن ذلك وجه والا لزم ان يكون موضوعا لمعنى اخص من معنى الامر الذي هو الوجوب وذلك مما لا

عليه العرف ومع ذلك لم يقل به احد وانما حكمنا بعدم صحة سلب مادة الامر ودعوى الملازمة بينها وبين
الصيغة لما عرفت في محله من عدم جريان صحة السلب بعد بيانها في الحيثيات هنا وقد وقع الغفلة بكون استعمال
صيغة افعل مجازا في مقام ارادة التوطين ولهم طريقان احدهما ما سلكه الفاضل القمي ره من كونها مجازا
باعتبار الهيئة والمادة باقية على حالها فلو قيل اذبح ولده حيث كان الغرض التوطين على الذبح فمادة
الذبح باقية على معناها والتجوز انما هو باعتبار العدول بالهيئة افعل الموضوعة لطلب الفعل الى غيره وهو
طلب التوطين فالامر والحاصل ان الامر حقيقة في طلب نفس الفعل ومجاز في طلب العزم عليه والتوطين له
بقصد الامتحان وغيره وانكشاف عدم الشرط قرينة على ذلك متاخرة عن الخطاب انتهى وثانيهما ما سلكه
صاحب المعالم ره من كونها مجازا باعتبار المادة والهيئة باقية على حالها فمعنى مادة اذبح التوطين على الذبح
مجازا وقد تعلق به الطلب الذي هو مفاد الهيئة ويستفاد هذا المعنى من قوله في الجواب عن حجة المجوزين
من ان امر الآمر مع العلم بانتفاء الشرط لو لم يصح لم يعلم ابرهيم وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عنده وقته
وهو عدم النسخ وقد علم قطعا انه علم لقوله يا بني اني ارى في المنام اني اذبحك قال يا ابت افعل ما تؤمر ولولا
لم يقدم على ذبح ولده ولم يحتج الى فداء فانه ره قال وعن الثالث بالمنع من تكليف ابرهيم بالذبح الذي هو
فري الاوداج بل كلف بمقدماته كالاضجاع وتناول المدية وما يجري مجرى ذلك ومن قوله في الجواب عن
احتجاجهم الاخر بانه كما يحسن الامر لمصالح تنشأ من المأمور به كذلك يحسن لمصالح تنشأ من نفس الامر وموضع النزاع
من هذا القبيل فان المكلف من حيث عدم علمه بامتناع فعل المأمور به ربما يوطن نفسه على الامتثال
فيحصل له بذلك لطف في الاخرة وفي الدنيا لانزجاره عن القبيح الاترى ان السيد قد يستصلح بعض عبيده
باوامر يعزم عليها مع عزمه على نسخها امتحانا له والانسان قد يقول لغيره ويحلف [illegible]
مع علمه بانه سيعزله اذا كان غرضه استمالة الوكيل او امتحانه في امر العبد فانه ره قال وعن الرابع انه
لو سلم لم يكن الطلب هناك للفعل لما قد علم من امتناعه بل للعزم على الفعل والانقياد له والامتثال
وليس النزاع فيه بل في نفس الفعل واما ما ذكره من المثال فانما يحسن لمكان التوصل الى تحصيل العلم بحال
العبد والوكيل وذلك ممنوع في حضرته تعالى انتهى فان مراده ان الطلب الذي هو مدلول الهيئة باق
على حاله وقد تعلق بالعزم على الفعل واما الفاضل القمي ره فقد عرفت ان الامر حقيقة في طلب نفس
الفعل وظاهره ان اللفظ مما يعبر به عن جهة الهيئة دون المادة هذا وفيما ذهبا اليه نظر اما
فيما ذكره الفاضل المذكور فلما عرفت من كون صيغة افعل حقيقة في طلب الفعل مطلقا سواء كان
الداعي الى الطلب حصول نفس الفعل او الاطاعة او غيرهما وقد استعمل في طلب الفعل عند ارادة
التوطين غاية الامر انه لم يتحقق هناك كون الداعي هو حصول نفس الفعل والالتزام بالتجوز يستلزم
اندراج كون الداعي هو نفس الفعل فيما وضع له الصيغة وانى له ذلك وكيف يمكن الالتزام
باندراج الدواعي في الوضع وذلك مما يستدعي كون اكثر الخطابات مجازات الاترى ان علماء المعاني

دعوى مغايرة مسلك الفاضل القمي ره لمسلك صاحب المعالم ره مما لا يخلو عن تامل والظاهر هو اتحادهما [illegible] لمسلك صاحبه [illegible]

ذكروا

ذكروا انه قد يكون الغرض من الخبر افادة الحكم وقد يكون لازم فائدة الخبر وهو افادة ان المخبر ايضا
عالم بما هو مؤدى الكلام الخبري فيلزم كون جميع موارد هذا القسم من قبيل المجاز اذ ليس الغرض
منها افادة نفس مدلول اللفظ الخبري وكذا يلزم ان يكون مثل قوله هواي مع الركب اليمانين مصعد
جنيب وجثماني بمكة موثق مجازا لان الغرض الداعي الى الكلام ليس بيان نفس مؤداه وانما
الغرض التحزن والتحسر وكذا غير ذلك من الاغراض الداعية الخارجة عن نفس مؤدى الكلام و
مثل ذلك مما لا يلتزم به احد واما فيما ذكره صاحب المعالم فلضرورة ان القائل اذبح ولدك
لا يقصد من اذبح التوطين للذبح كما هو المشاهد في كلمات الآمرين والمتكلمين بحكم العرف والوجدان
فان قلت اذا جعلت معيار الحقيقة مجرد ارادة المعنى الحقيقي من اللفظ ولو كان على غير وجه المقصودية
بالذات لزم ان يكون الكناية على المذهب المشهور بين علماء البيان من قبيل الحقيقة مع انهم حكموا
بكونها مغايرة للحقيقة والمجاز وذلك انهم ذكروا انه استعمل اللفظ في اللازم مع جواز ارادة
الملزوم فاتى باللفظ الموضوع للملزوم مريدا به اللازم بغير قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي
ليستقر في ذهن السامع فيكون قنطرة ومرآة ينتقل بها الى اللازم حتى يستعمل اللفظ فيه فقد
اريد في الكناية المعنى الحقيقي على وجه المرآتية فلو كان ما ذكرته من كفاية ارادة المعنى الحقيقي ولو
على غير وجه المقصودية حقا كان اللازم ان يكون الكناية حقيقة والتالي باطل فالمقدم مثله فيلزم
في الحقيقة كون المعنى الحقيقي مرادا على وجه المقصودية وحينئذ لم يكن طلب الفعل في الامر التوطيني
كذلك فثبت كونه مجازا قلت ما ذكرنا [illegible] من عدم [illegible] المعترض الى حقيقة [illegible] فان ما
جعلناه دليلا على الحقيقة انما هو استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي بارادته ولو على وجه التبعية
واين الاستعمال من مجرد الارادة فلا يرد النقض على ما ذكرنا بالكناية فان اللفظ لم يستعمل على المشهور
الا في اللازم واعتبار الملزوم انما هو على وجه مجرد الاشعار بخلاف الامر التوطيني فانه قد استعمل
في طلب الفعل والداعي هو التوطين واما المقام الثاني فالمشهور فيه عدم القبح وذهب السيد عميد
الدين الى انه يقبح صدوره من الحكيم وتبعه عليه صاحب المعالم ره كما يومي اليه قوله ولو سلم فيما حكينا
عنه من الجواب عن الرابع ويؤكده قوله واما ما ذكره من المثال الى آخر ما حكيناه والذي يستدل به
في اثبات القبح امور الاول انه اغراء بالجهل لاستلزامه اعتقاد المأمور ارادة الفعل المأمور به منه
ولا ريب في قبحه والجواب عنه من وجوه الاول ما ذكره بعضهم من ان الاغراء بالجهل انما يقبح لاستلزامه
تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو في الامر التوطيني منتف لان الآمر يبين عدم ارادة نفس الفعل
عند ارادة مباشرة المأمور له والقصد الى الاتيان به فلا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة
ومجرد اعتقاد المأمور في شيء من الاوقات كون الآمر قد قصد نفس الفعل مع كون اعتقاده مخالفا
للواقع مما لا محذور فيه [illegible] خلاف ظاهره غاية الامر انه تأخير بيانه وهي

والدواعي

الكشف الخلاف ببيان الامر انه لم يرد نفس الفعل على ما هو الحال في سائر القرائن المنفصلة الثاني ما
يجري مجرى تحقيقه في محله انشاء الله تعالى من ان تأخير البيان عن وقت الحاجة ايضا غير محظور على الاطلاق
وانما هو فيما لو لم يعارضه مصلحة اخرى اقوى منه وذلك لان قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة عقلي
والمستقلات العقلية على قسمين فان منها ما لا يعتريه ولا يتبدل كحسن الاحسان ووجوب شكر المنعم
وقبح الظلم فحكم العقل فيما فيها من ذلك منجز ومنها ما يحكم به العقل على وجه التعليق كما في تأخير البيان
عن وقت الحاجة فان حكمه بقبحه معلق على عدم معارضته مصلحة اقوى منه توجب تأخيره عن وقت الحاجة
ولهذا ورد في الخبر ما افاد ان على الناس ان يسألوا وليس على المعصومين ع ان يجيبوا فان شاؤوا اجابوا
والا سكتوا وليس ذلك الا لجواز تأخير البيان عن وقت الحاجة اذا كان فيه مصلحة فائقة على قبحه
ومن هنا ذهب المحقق البهبهاني ره الى ان الاخبار الخاصة مخصصات ومقيدات للعمومات السابقة
لا انها كاشفة عن المخصص والمقيد وسوغ تأخيرها مع انقضاء وقت الحاجة كثير من النظر الى البيان
وجود مصلحة فائقة فيه عدا ما تمسكنا في الاخذ بالعمومات والاطلاقات مع احتمال وجود المصلحة
الفائقة المقتضية لكونها مخصصة ومقيدة فانما هو بحكم العقل على عدم وجود مثل تلك المصلحة النافية
لاحتمال وجودها وعلى ما ذكرنا فلا مانع من كون الامر التوطيني مع عدم بيان الامر فيه بارادة اتيان
المأمور به الفعل المأمور به ان مقصوده ليس الاتيان بنفس الفعل وذلك اذا كان هناك مصلحة فائقة
والعقاب على المأمور به من جهة اتيانه بما هو مبغوض المولى يجب لما يقع الثالث ما ذكره بعضهم من ان
الاغراء بالجهل انما يقبح اذا اورث الاعتقاد اليقيني بخلاف مراد المولى والامر التوطيني من قبيل الالفاظ
والتحصيل منها سوى الظن فالاعتقاد الظني بخلاف مراد الآمر لا ضير فيه ولا يجري ما فيه لعدم الفرق في حكم
العقل بقبح الاغراء بالجهل بين الاعتقاد القطعي والظني الثاني انه لو صح الامر التوطيني لم يجب مقدمة الافعال
وجوب مقدمات الافعال التي امر بها باحتمال كون الامر توطينيا في كل من تلك الاوامر فلا يجب متعلقات
الاوامر فينتفي الوجوب عن مقدماتها ايضا لان وجوبها تابع لوجوب ما هي مقدمات لها وكذا يلزم
ان لا يقتضي الامر بالشيء النهي عن ضده لان وجوب ترك الضد انما هو من باب كون الترك المذكور
مقدمة للفعل المأمور به والجواب عنه اولا ان الكلام انما هو في مجرد عدم قبح الامر التوطيني ولكنا
نلتزم بكون ارادته من لفظ الامر خلاف الظاهر فيحمل اللفظ على ارادة نفس الفعل لظهوره في ذلك
ما لم تقم قرينة على ارادة التوطين وثانيا ان وجوب التوطين كما هو مفاد الامر التوطيني يقتضي وجوب
مقدمات التوطين فلا يلزم من انتفاء وجوب المقدمة الثالث ان الامتحان الذي هو فائدة الامر التوطيني
انما يصح من الجاهل بالعواقب واما العالم بها فلا يصح ذلك منه لكمال العلم وقدرته فائدة الامتحان فيه
في استعلام الآمر فيمكن ان تكون اعلام الشرع حال المأمور من كونه مطيعا او عاصيا او اتمام الحجة على
المأمور ومع تحقق الفائدة فلا يلزم من انتفاء بعض افراده انتفاء الامر التوطيني وهو ظاهر واما القيام

الثالث

الثالث فالتحقيق فيه عدم وقوع الامر التوطيني في الاوامر الشرعية التي هي عبارة عن الاحكام الكلية
المتوجهة الى عامة المكلفين لانا تتبعنا فلم نجد من ذلك اثرا وقد نطقت الاخبار بان شريعتنا لا يتم
الا بالحجج والحسن في تعلق التوطين بنفس وجوده في الاوامر الشرعية فان مقتضى تلك الاخبار
ان كلما امر به الشرع فانه متصف بالحسن والمحبوبية السابقة على الامر فيختص الاوامر الشرعية
في الاوامر الحقيقية المتعلقة بالافعال الحسنة المحبوبة واما حكاية ابراهيم فهي مختلفة لوجوه يصلح
ان يكون بناء على بعضها من قبيل الامر التوطيني كما سيجيء انشاء الله تعالى ونحن نقول لان ذلك ليس
من قبيل الاوامر الشرعية الكلية بل هو امر متوجه الى شخص خاص ومن قبيل الاوامر الواردة مجاري
العرف والعادة والاخبار ناظرة الى الاوامر الشرعية فلا يكون الحكاية المذكورة بعد كونها من قبيل
الامر التوطيني مما يرد النقض به على ما ذكرنا فتلخص مما ذكرنا ان ليس في الاوامر الشرعية امر ابتلائي
ولا توطيني وربما يستفاد من كلام الفاضل القمي في الحاشية وقوع الامر التوطيني في الاوامر الشرعية
الكلية فانه ره قال في القوانين في رد الاستدلال بالاغراء بالجهل على عدم صحة الامر التوطيني من حكيم
انه قلما يحصل العلم للمأمور بكونه مكلفا باصل الفعل لاحتمال انتفاء شرط التمكن بل المدار على الظن
فلا يستلزم الاعتقاد الجازم ولا يضر الظن مع انكشاف فساده كما هو لنا هذا في جواب شبهة الحاجبي
لقاطبة المكلفين وقال في الحاشية يعني كما ان العمومات الظاهرة الشمول لقاطبة المكلفين بحيث وجودها
لها قدر الشرائط مظنون ولا يضر ذلك وان كان المراد منها بعض الافراد فكذلك الامر المتوجه
الى المخاطب الظاهر في ارادة نفس المكلف به مع ان المراد منها في نفس الامر هو التوطين والامتحان
وهذا مجاز ذكر المسبب وارادة السبب ثم انه ره اورد على نفسه بقوله لا يقال على ما ذكرت يلزم
ان يكون المراد من تلك العمومات شيئان نفس المأمور به بالنسبة الى واجد الشرائط والتوطين و
الامتحان بالنسبة الى فاقدها وذلك يستلزم استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي وهو محال اولا
مما سنذكره وثانيا بان استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي انما يمتنع اذا اريد به كل منهما على البدل
واما اذا اريد به معنى عام شامل للمعنى الحقيقي والمجازي من باب عموم المجاز بان يراد منه التوجه الى
الامتثال بمضمونه حسب المقدور والاستطاعة بمعنى عدم التقاعد فيما لزمه تحليه في ذلك سواء
كان هو نفس المقدمات والشروع او هو مع بعض اجزاء المأمور به او مع تمام المأمور به فلا
مانع منه ومثل الظاهر يجوزه اتفاقا انتهى فعلى تسليم كون الامر بالنسبة الى فاقد
الشرائط توطينيا وبالنسبة الى واجدها حقيقيا الا انه منع من كون الاستعمال على طريق استعمال
اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي وجعله من باب الاستعمال في معنى عام جامع بين الحقيقي والمجازي
لكن يرد عليه اولا انه جعل الامر التوطيني مجازا وقد عرفت ضعفه بل هو حقيقة كما تقدم و
~~ثانيا انه جعل الامر التوطيني مجازا وقد عرفت ضعفه بل هو حقيقة كما تقدم~~ وثانيا انه يلزم

على ما ذكره ان لا يكون شيء من العمومات قد استعمل في معناه الحقيقي اذ ما من عام الا وقد خرج
منه فاقد لشيء من الشرائط فيكون الامر بالنسبة اليه توطئيا وبالنسبة الى غيره من الواجدين
حقيقيا ويلزم على ما ذكره ان يحكم بان اللفظ قد استعمل في معنى عام جامع بينهما على طريقة عموم
المجاز ولا ريب ان ذلك المعنى العام معنى مجازي يكون غير الموضوع له اللفظ فالتحقيق ان يقال
ان الخطابات مختصة بالقادرين فليس الخطاب بها الا متوجها الى الواجدين فالامر بالحج مثلا انما
يتوجه الى من استجمع جميع شرائط الاتيان به واما مثل من يتفق له الموت في اثناء الطريق فليس الامر
الواقعي متوجها اليه ولكن توجهه اليه[2] استتبع لوجوب التحرز من ترك الفعل دفعا للضرر
المظنون منه كما هو الحال في المشاهد لشرعيتها التي ذكرها السيد المرتضى ره على ما حكاه عنه
في المعالم او يقال ان المكلف اذا شك في دخوله تحت الخطاب يكون واجدا للشرائط الى ان يأتي
بالحج وعدمه فالشك يرجع الى المستقبل وهو في الحال واجد للشرائط الى ان يأتي بالحج ويتيقن بوجدانه
لها فيستصحب ذلك ويندرج نفسه تحت الخطاب بحكم الاستصحاب فالمتوجه اليه انما هو الامر الظاهري
الناشي من قاعدة الضرر او الامر الظاهري الاستصحابي لا الامر الواقعي الصادر من الآمر فان اتفق
الامتثال فقد امتثل بالامر الظاهري وان تركه فقد خالفه ومثل هذا الاستصحاب مما استقر عليه
بناء العقلاء وان لم يندرج في اخبار النهي عن النقض لكونه من الاصول المثبتة لكون استصحابه حجة
مثلا لاندراجه تحت الامر بالحج مما يفتقر الى واسطة هي من اللوازم العادية للمستصحب وهو كونه بحيث
يمكنه مستصحبا ومنها الشرط وهو تارة يكون شرطا للوجوب اعني الامر واخرى للوجود اي المامور به وثالثة
يكون شرطا لهما وعلى تقدير كونه شرطا للوجوب فالامر تارة يكون شرطا في توجه الامر الى المخاطب واخرى
يكون شرطا في تنجزه واشتغال الذمة به فمثال ما هو شرط في توجه الامر العقل فانه لا يصح توجيه الامر
الى المجنون ومثال ما هو شرط للوجود الوضوء بالنسبة الى الصلوة ومثال ما هو شرط لهما الحيض والقدرة
فانه لا يصح الامر بهما ولا يوجد المامور به عند فقدانهما ثم ان بيان الاشتراط تارة يكون بما ذ
الشرط كما في قول الفقهاء شرط الغسل ان لا يكون حائل على البشرة يمنع من وصول الماء اليها ومثل هذا لا
يأتي فيه خلاف من قال ان التعليق لا يصح من العالم بالعواقب فوقوعه من العالم وغيره مما لا خلاف
فيه وامكانه بطريق اولى لكون الوقوع اخص من الامكان والسر في ذلك ان مثل القضية المذكورة
من قبيل الاخبار والشرط بمعناه اللزوم واخرى يكون بادوات الشرط مثل ان واذا ولو كقولك
ان جاءك زيد فاكرمه وفي هذا القسم ينظر كلام السيد من ان الشرط انما يحسن فيمن لا يعلم
العواقب اذ الطريق للعالم بها واما العالم بالعواقب فبجواز التكليف بلا اشكال بالامر بشرط هذا فهو
ره نفى وقوع تعليق الامر على الشرط من العالم بالعواقب بل فالكلام متأخر والوجه في ذلك
استلزامه الجهل كما يقتضيه ظاهر كلامه وكون الاوامر الواردة في القرآن الكريم على وجه التعليق كلها

[2] الامر الظاهري هو الناشي من ظنه السلامة واحتمال كون الامر الواقعي متوجها اليه منه

[2] في تنجزه البلوغ والقدرة ومثال الشرط لهما مثال شرطها للامر ومثال ما هو شرطهما

مريضا
حتى على كلمة قوله تعالى ان كنتم جنبا فاطهروا وقوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا وقوله تعالى ومن كان
او على سفر فعدة من ايام اخر وقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وغير ذلك
مما يضيق عن احاطته بها منطقة الاحصاء وقد وقف على ذلك الفاضل القمي ره لكن تخلص عن وقوع
الاوامر التعليقية من الله عز شانه فسلك في تطبيقها على ما ذكره سبيل التأويل وستعرف انه لا يساعد
على ذلك شاهد ولا يرشد اليه دليل فالاولى ان يفصل البحث وتنقيح ذلك يقتضي رسم مقدمة وهي ان
الواجب المشروط اعني ما توقف وجوبه على ما توقف عليه وجوده كما يعلم تارة بتعليق الامر على الاشتراط
مثل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا او يجب الصيام على من كان حاضرا ونحو ذلك
او يعلم بحكم العقل مثل توقف الواجب على التمكن منه فيتوقف عليه وجوبه ايضا لئلا يلزم التكليف
بما لا يطاق ومعنى الشرطية تعليق على ما ... هنا مما لا يصح على العالم بالعواقب والحمل للشرط
منه على ظاهره فان ظاهره الجهل بالوقوع وهو ينافي العلم فينحل الاشتراط الى حكمين مطلقين
ثبوتي[2] الى الواجد وسلبي بالنسبة الى الفاقد عنه واحتجوا ان التعليق من العالم بالعواقب على وجه
الحقيقة مما لا مانع منه لعدم استلزامه الجهل ضرورة تضمن التعليق فائدة لا تنافي العلم بالعواقب فنقول
ان قوله تعالى ان كنتم جنبا فاطهروا متضمن للتعليق على سبيل الحقيقة وفائدته افادة كون الجنابة سببا
للطهارة وشرطا وكذا الحال في غيره من الايات المذكورة وغيرها ثم اذا استلزم الجهل منعنا من وقوعه
من الحكيم العالم فالامر بالتطهير اتى على سبيل الانشاء والتعليق لفائدة الاعلام بكون المعلق
عليه سببا للمعلق ولا تكلف فيه ولا خروج عن قانون الخطاب والافادة وما ذكره الفاضل المذكور
من انحلال الخطاب الى حكمين مطلقين ثبوتي بالنسبة الى الواجد وسلبي بالنسبة الى الفاقد يرد عليه اولا
ان ذلك خلاف ما علم من حال الاكثر وفهم من الخطابات ضرورة ان الاكثر ليس في خطابه بمثل ما ذكر
الا قصد توجه التكليف الى من جاء بما يقتضي توجه الامر اليه وهو الجنب في الاية الاولى وقس عليه الحال
في غيرها وليس يقصد رفع التكليف عن غير المتلبس بمقتضى توجيهه اليه وعلى هذا القياس الكلام في
اية الحج التي تكلم هو عليها وثانيا ان ظاهر قوله فينحل الاشتراط الى حكمين انه ينحل الى قضيتين
من قبيل الخبر وثانيا قبل الانشاء اليه مما لا ريب في كونه تجوزا وارتكابا لخلاف الظاهر من دون داع اليه
ان لم نقل بان مثل ذلك المجاز مما لا يسوغ ارتكابه لعدم العلاقة وعدم التعارف وثالثا ان ادوات
الشرط على ما ذكره علماء المعاني على ثلثة اقسام ما يستعمل في مقام العلم بتحقق الشرط وهو اذا
وما يستعمل في مقام الشك في وقوعه وعدمه وهو ان وما يستعمل في مقام القطع بانتفاء الشرط وهو لو
وما ذكره من ان التعليق لا يصح من العالم وانه ينحل الاشتراط الى حكمين انما يتم في ان فلا يتم في اذا ولو لمكان
القطع بوقوع الشرط او عدم وقوعه فمثل قوله تعالى اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا كيف يصح
فيه الانحلال الى حكمين مع كون النداء للصلوة في ذلك اليوم مقطوع الوقوع فلا يتم كلامه من انحلال

[2] بالتنجيز

احدهما انه يجب الحج على المستطيع وثانيهما انه لا يجب الحج على غير المستطيع وظاهر ان القضيتين منه

الاشتراط الى حكيمين فى جميع موارده والظاهر ان مراد السيد قده بمنع مخرج التعليق من العالم بما
هو عالم لو كان بالفطرة ان ونحوها مما يفيد الشك فى وقوع الشرط دون اذا ولو كان استعمالهما
فى مقام القطع بالوقوع او عدمه هذا هو الكلام فى محتملات القيود الماخوذة فى العنوان بقى
الكلام فى تعيين ما هو محل النزاع منها فنقول انه غير محرر فى هذا الاصل لاحتمال ان يكون المراد
بالامر هو الحقيقى او الابتلائى او التوطينى او النفسى او الظاهرى او المطلق او المشروط فان تحرير محل النزاع
انما ياتى من احد امور تصريح اهل الفن بما فى العنوان كتقييدهم المقدمة بالجائزة فى عنوان
البحث عن وجوب المقدمة واما تقييد ذلك فى اثناء البحث وملاحظة الادلة التى اقيمت من الطرفين
والثمرات التى ذكرت للمسئلة وشئ من ذلك لم يحصل اذ لا دلالة فى المقام لعدم وقوع التصريح لا فى العنوان
ولا فى غيره والاختلاف فى الادلة فى الافادة فاستدلال المثبتين بان الامر كما يحسن لمصالح تنشأ من
نفس المامور به كذلك يحسن لمصالح تنشأ من الامر يفيد كون المراد بالامر المتنازع هو التوطينى واحتجاج
النافين بانه لو جاز لزم تكليف ما لا يطاق يفيد كون المراد بالامر هو الحقيقى اذ تجويز التوطين مع
الامر التكليف بغير الفعل لا يستلزم ذلك ولعدم تاتى نفى غير الامر الحقيقى من الثمرات غاية الامر
انها تفيد كون الامر الحقيقى مما وقع فيه النزاع لا انه مخصوص به وكذا لا يتاتى منها تعيين ان المتنازع فيه
هو الامر الواقعى او الظاهرى لان وجوب الكفارة على الحائض التى افطرت قبل ما ترى الدم على القول
بعدم جواز امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط كما يناسب كون الامر واقعيا كذلك يناسب كونه ظاهريا
كما وقع التصريح من بعضهم بان الكفارة انما هى لمخالفة الامر الظاهرى مضافا الى وقوع الخلاف
بينهم فى محل النزاع قال فى الاشارات اختلفوا فى محل النزاع فى متعلق الامر هنا فمنهم من خص النزاع
بما اذا كان الغرض من الامر ارادة الفعل ومنهم من خصه بما اذا لم يكن الغرض ذلك بل يكون الغرض التوطين
ونحوه ومنهم من جعل النزاع فى المقامين معتذرا بان بعضهم قد خلط احدهما فى الاخر ومنهم من جعل محل
العنوان متفرعا على ان ما يحسن الامر لمصلحة ناشئة من نفس الامر او من نفس المامور به فمن قال بالاول جوز
الامر لمصلحة ناشئة منهما ونسب الاول الى الاسكافى والشيخ والاشاعرة والثانى الى العلامة والمعتزلة
ومنهم من جعل النزاع فى مجرد تعلق الامر بما يتعلق الامر به مع علم انتفاء شرطه واما ان المطلوب من الامر
ما هو نفس الفعل او العزم عليه فجعله خارجا عن محل النزاع مستشهدا بالعنوان واحتجاج الخصم انتهى
وكذلك الحال فى الشرط فلم يتحقق ان المتنازع هو شرط الوجوب وشرط الوجود او ما هو شرط لهما
بل وقع منهم الخلاف فيما هو المراد بالشرط فقيل ان المراد شرط الوجوب وقال الفاضل التفتازانى على
ما حكى عنه بل المراد شرط الوجود ولا يصلح للارادة شرط الوجوب هنا لاباء العنوان عن ذلك
فان شرط الوجوب ليس الا شرط الامر واعتبار وجود الامر مع انتفاء شرطه يستلزم اجتماع النقيضين
فان وجود الامر الذى هو المشروط يلزم ان شرطه ايضا موجود وانتفاء شرطه يلزم انتفاء المشروط اذن

هو

هو الامر فوجود المشروط يستلزم انتفاءه ووجود الشرط كذلك يستلزم انتفاءه فيلزم التناقض فى العنوان
وحكى المحقق جمال الدين الخوانسارى ره عن بعض الافاضل انه يمكن تصحيح العنوان وتطبيقه على شرط الامر
بان يقال ان صدور الامر مع انتفاء شرطه فى حال صدوره وان كان مستلزما لما ذكر الا انه يمكن ان يقال
وتغاير الحالين لاما نعم بان يكون شرط الامر موجودا فى حال الامر لكن ينتفى بعد ذلك قبل الاتيان بالمامور
به كما لو كان المامور بالحج مستطيعا مستجمعا للشرائط لكن الامر يعلم انه يموت فى اثناء الطريق فهل يجوز
امره على هذا الوجه مع انتفاء شرط الامر بمعنى انتفائه بعد الامر قبل الاتيان بالمامور به فعلم من
ذلك ان محل النزاع غير محرر لما عرفت من الاحتمالات فى الامر والاختلاف فى الشرط مضافا الى ان
الشرط على قسمين مقدور وغير مقدور فقال بعضهم ان المراد بالشرط انما هو غير المقدور لان الكلام فى
جواز الامر مع انتفاء الشرط المقدور وقال بعضهم ان محل النزاع اعم من المقدور وغيره وهذا
هو الحق لان من الثمرات التى ذكروها للمسئلة ما انتفى شرطه المقدور كصوم المسافر ومنها ما انتفى
شرطه الغير المقدور كصوم الحائض فتلخص من جميع ما ذكرنا ان محل النزاع غير محرر وعلى هذا فهو نذكر
الاحتمالات السارية فى المقام ونفصل كل احتمال كلام برأسه ونذكر ما هو الحق فيه وهى وجوه تقدم الاشارة
الى جملة منها اجمالا الاول ان يكون المراد هو الامر الحقيقى المنجز لكن يكون المراد بالشرط شرط الوجود كما
هو مسلك ابن الحاجب والعضدى والمدقق الشيرازى ومعلوم ان الشرط عبارة عما يلزم من عدمه العدم
ولا يلزم من وجوده الوجود فيكون مراد المثبتين انه يجوز امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط الوجودى
المصطلح ويقابله انه لا يجوز مع انتفاء الشرط المذكور ولا يكون مراده معنى العام الجامع للشرط ما يعم كل ما يعتبر
وجوده كالمقتضى وعدم المانع ولهذا الوجه وان كان معقولا بحسب التصور الا انه غير منطبق على
انظار العلماء لوجوه احدها ان يكون ذلك خلاف الثمرات التى ذكروها فى المسئلة فانهم يجعلون
مسئلة الحيض فى اثناء النهار وغيرها من جملة الثمرات وليس الخلو عنه من شرائط الوجود ثانيها ان
الامامية منعوا امر الامر فى حال العلم بوجود السبب الذى هو المقتضى والعلم بعدمه وكذا عدم المانع
فلا يعقل منهم التفصيل بين الشرط وغيره بعدم الجواز فى الاول والجواز فى الثانى وثالثها انه يلزمهم
القول بانقلاب شرط الوجود وجوبا من جهة توقف الامر على حصوله فتأمل والحاصل ان هذا الوجه ليس من
محل النزاع ولو فرض ان هذا هو المتنازع فيه نقول فيه بالجواز ما لم يخرج الشرط عن تحت القدرة واما
مع خروجه عن حيزها فالحكم هو سقوط الامر بالمشروط قضاء لحق الاشتراط ثم لو سقط الامر
الاشتراط عند تعذر الشرط صح التكليف لكن يخرج عن مفروض البحث الثانى ان يكون المراد
بالامر هو الامر الحقيقى المنجز ويكون المراد بالشرط هو شرط الوجوب وقد عرفت الاشارة الى ما هو عمدة
لما اورده المدقق الشيرازى وهو انه يستلزم التناقض بين جزئى العنوان لان فرض وجود الامر المنجز
المطلق يستلزم وجود شرطه مع وجوده وفرض انتفاء الشرط يستلزم انتفاءه مع عن حال المحقق

علمه
انه التبعيض امر الامر مع
علمه
يجوز وله

انه حكي عن بعض الافاضل تصحيح العنوان بل دفع الاشكال المذكور باعتبار تعدد الزمان بان
يكون الشرط في حال الامر موجودا لكن ينتفي بعد ذلك قبل الاتيان بالمامور به كما لو كان المامور
في حال الامر حيا مستطيعا فامره بالحج مع علم الآمر بانه يموت في اثناء الطريق او ينتفي عنه الاستطاعة
بعد الامر قبل الاتيان بمناسك الحج فيكون المراد بالعنوان هو البحث عن جواز مثل ذلك وحاصل المراد
~~بالعنوان هو البحث عن جواز مثل ذلك~~ وحاصل المراد بالعنوان ح هو انه يجوز امر الآمر في الحال مع علمه
بانه ينتفي شرطه في المستقبل وح فلا تناقض ولكنه يرد عليه فيما حكي عنه بانه وان ارتفع به هذا
التناقض بين الامر في الحال وبين انتفاء شرطه في المستقبل لكن يبقى التناقض بين مطلوبية الفعل
في ذلك الزمان الذي ينتفي فيه الشرط وبين فرض انتفاء شرطها لانه قضية تحقق المطلوبية وجود
شرطها مع وجودها قضية انتفاء الشرط انتفاء المشروط بانتفائه واورد بعض مشايخنا على ذلك ايضا
بوجه آخر وهو ان انتفاء الشرط يتصور على وجهين يحتمل على النزاع كلا منهما احدهما ان يكون المراد انه
هل يجوز امر الآمر مع العلم بانتفاء الشرط في حال صدور الامر وما بعده الى انقضاء آخر اوقات امكان
الاتيان بالفعل وثانيهما ان يكون المراد انه هل يجوز امر الآمر مع علمه بانه ينتفي الشرط قبل اتمامه المامور به
كما بنا على كونه محلا للنزاع بعض الثمرات مثل امر زيد بالجلوس في اثناء النهار او المراة التي تحيض في اثناء النهار
بالصوم وما حكي عن ذلك البعض من تصحيح ما ذكر انما يتم على تقدير كون محل النزاع هو الوجه دون الوجه الاول
وح نقول يرد عليه مضافا الى ما تقدم انه انما يتم لو كان الشرط شرطا في مجرد صدور التكليف لا في بقائه
او كان التكليف متجزيا بالقياس الى اجزاء المكلف به لانه على الاول يصح ان شرط صدور التكليف الذي
كان موجودا في حال صدوره قد ينتفي في الاثناء ولا يلزم منه محذور لعدم كونه شرطا فيه ايضا وعلى
الثاني يصح ان شرط الجزء الاول الذي كان موجودا في حال الاتيان به قد ينتفي في حال الاتيان بالجزء الثاني
ولا يلزم منه محذور لعدم كونه شرطا فيه واما الامر على ذلك المنوال لان المفروض ان المراد بالامر الامر الحقيقي
الذي هو عبارة عن كون الامر بحيث يكون مطلوب الآمر حصول المامور به على وجه الحقيقة في الخارج
على وجه التجزي والشرط شرط تنجز الوجوب وح كيف يعقل تحقق الامر الحقيقي ومطلوبية المامور به بحسب
الواقع للآمر مع علمه بانتفاء ما هو شرط في تنجز وجوبه في اثناء العمل كما لو علم انه يموت قبل اتمام او
تجزي التكليف بان يكون الامر بالصلوة اوامر متعددة يتعلق بعضها بالتكبير وبعضها بالقراءة وبعضها
بالركوع الى آخر الاجزاء حتى يكون الشرط شرطا في كل منها براسه ويكون عند انتفاء الشرط في اثناء
الصلوة قد اتى ببعض متعلقات الاوامر التي كل منها مامور به براسه بما يفسر الكتاب والسنة فان الامر
فيهما انما تعلق بالصلوة المركبة من الاجزاء المعتبرة منضما بعضها الى بعض واعتبر الشرط للمجموع المركب
وعلى هذا القياس الكلام في الصوم وغيره مما امر به الشارع هذا ولا يخفى عليك ان هذا الايراد لا اصل
له سوى بيان ما اورده جمال المحققين ره ثم انه لو فرض ان هذا الوجه هو المتنازع فالحق فيه عدم الجواز

لانه

كما هو مذهب الامامية في المسئلة الثالث ان يكون المراد بالامر هو الامر المشروط وبالشرط هو شرط الوجوب
كما هو الاسم فرض الامر مشروطا وهذا هو الذي يظهر من صاحب المعالم ره من كلام السيد المرتضى ره من جهة
تصريحه بتعليق الامر بالشرط وظهور كون القدرة وعدم المانع المذكورين في كلامه الآتي من باب الشرط
الوجوبي لكون الحكم مختصا بهما فيكون المراد بالعنوان انه اذا علم الآمر انتفاء شرط وجوب شيء في وقت
مخصوص فهل يجوز ان يامر به على وجه الاشتراط قبل ذلك الوقت المخصوص ام لا مثلا اذا علم ان المكلف
لا يتمكن من صوم غد فهل يجوز ان يامر في يومنا هذا بقوله ان تمكنت من الصوم غدا فصم الذي حكم
السيد ره هو عدم الجواز استنادا الى ان الاشتراط مما يؤذن بالجهل فلا يصح من العالم بالعواقب وح يتوجه
انه لو كان المراد بالعنوان ما عرفت من المعنى كان مقالة المثبتين قبالا لما اختاره السيد ره من ان الاشتراط
من العالم بالعواقب لا مانع منه وان علم انتفاء الشرط على الوجه الذي عرفت لانه لا يختص بما شانه
الجهل وربما كان لفائدة اخرى هذا وقد علم من البيان المذكور انما يتجه ان ليس المراد بالامر المشروط
ما امر به في زمن التنجز بل المراد به ما ذكر في صورة الاشتراط والتعليق ثم ان الظاهر انه ليس
المراد بالعنوان هذا المعنى كما اعترف به صاحب المعالم ره فيما ياتي من كلامه ره والمظهر من السيد ره
دعوى تفسير كلام القوم بما ذكره هو واطلاق لفظ الامر في عنوانهم لا يساعد على ذلك مضافا الى
سياق كلماتهم في مقام بيان الثمرات وغيرها لعدم ظهورها في خصوص الاشتراط ثم انه ينبغي الكلام
في بيان ما هو الحق بالنظر الى العنوان الذي ذكره السيد ره سواء فرضنا كونه مراد القوم ايضا ام
ذلك ام لا فنقول قد عرفت الاشارة الى ان مستنده ره في دعواه انما هو عدم صحة التعليق من
العالم بالعواقب فينبغي تفصيل القول في تحقيق هذه الكبرى وعدمها فنقول لا يخلو اما ان يكون المكلف
متحدا او يكون متعددا اما على الثاني فلا ريب في جواز التعليق في الامر على وجه الاشتراط بالنظر الى
المكلفين وح فيكون الوجه فيه ما ذكره الفاضل القمي ره من انحلال الخطاب الى حكمين ايجابي
بالنسبة الى الواجد وسلبي بالنسبة الى الفاقد واما توجيه الامر الى واجد الشرط فمن وجده فيحصل
الخطاب فلباب ثابت بالمشروط ومن وجده بعد ذلك فلباب به في ذلك الوقت واما على الاول
فلا يخلو اما ان يكون حالة المكلف متحدة او مختلفة فيكون واجد الشرط تارة وفاقدا اخرى فعلى
الثاني لا ريب في صحة التعليق ايضا لتضمنه الفائدة وهي افادة التكليف بما دخل به باعتبار
احدى حالتيه او حالاته وهي ما لو كان واجدا للشرط لا مطلقا وعلى الاول وهو ما لو اتحد حالة
المكلف المتحد فمع جهل الآمر بحاله لا ريب في جواز التعليق بل هو مسلم عند المانع ايضا وخارج
عما هو محل الكلام في المقام ومع علم الآمر بحاله فلا يخلو اما ان يعلم بوقوع الشرط او يعلم بعدم وقوعه
اما القسم الاول فهل يصح التعليق فيه ام لا فنقول لا يخلو اما ان يكون المامور بها مما يعلم الآمر بوقوع
الشرط او يكون عالما بعلمه بوقوعه فعلى الاول لا اشكال في صحة التعليق ايضا لتحقق الفائدة وهي

كون ره

بان يكون ره

نعم

ان الطريق التخلص عن عهدة التكليف حتى يخرج عن حال المكلف بالاتيان بالمامور به مع وجود طريق
الى التخلص كما يشاهد في العرف من المستقرضين في بعض الاحيان يقولون للمخاطب ان كان عندك دراهم
فاعطني اياه مع علمه بوجود دراهم عنده قصدا الى ان اعطاءه مع انه طريق الانكار في نحو حمله
الى الكون سبيل الصدق والحقيقة وربما يكون مثل ذلك قصدا الى عدم الزامه بالامر المطلق استحياء
منه او بالحمل فتحقق الفائدة في التعليق لا يكون لغوا فيحكم بالجواز وعلى الثاني فالحق جواز التعليق
ايضا لانه مع كون الامر مشروطا بالشرط لو ابرز بصورة الاطلاق كان اغراء بالجهل لانه يسبق الى
ذهن السامع انه اراد منه المامور به مطلقا فمثل قوله تعالى اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى
ذكر الله مما اشترط فيه الامر بالشرط لو لم يقيد به وجيء بالاطلاق افاد وجوب السعي الى ذكر الله مطلقا مع
كون المطلوب هو السعي وقت النداء فيأتي الآمر بالتعليق لافادة ارتباط المامور به بالشرط والحاصل
انا نقول ان المانع من وقوع الامر المعلق اما ان يستند الى خصوص الامر واما انه منه او يستند الى التعليق
وهو متضمن للفائدة فلا يتحقق مانع من جهته ايضا والى هذا ينظر كلام المدقق الشيرواني حيث قال
ولا يخفى ان في صورة العلم بالوقوع لما كان اصل الامر حسنا فلو قلنا بالمنع انما هو المنع عن تقييده
بالشرط او من البين انه لو لم يقيد لكان موهما للوجوب في قوة الكذب ولا يخفى ما فيه من القبح فلا
ضرر اذن في التقييد بالشرط مع علم الامر بوقوعه كيف والاوامر المشروطة هنا ولذا لم يتحقق في حصر
الشرط وغيره عندنا واما القسم الثاني وهو ما اذا علم الآمر بانتفاء الشرط فهل يصح فيه التعليق ام لا
فنقول قد حكم بعض مشايخنا بانه ان امكن هناك فرض نكتة كما لو كان المامور جاهلا بالحال او كان الشرط
المنتفي مما هو تحت اختيار المامور كما لو امر في مثل قوله ان لم تسافر فصم غدا فالحق هو الجواز
اذ يمكن ان يكون النكتة مع علم المامور بالانتفاء مع كونه مقدورا له تمام الحجة حتى لا يقول المامور للآمر
قد جرى شيء فبعض الطاعة وامتثال الامر ولو انك كنت قد امرتني على وجه الاشتراط لكنت قد اوجدت
الشرط وانتصبت في مقام الامتثال وفزت بذلك مرتبة المطيعين واما حيث لا يمكن هناك فرض
نكتة كما هو الظاهر فيما لو كان المامور عالما بالانتفاء مع كون الشرط غير مقدور فالحكم هو عدم الجواز
ولكن السيد ره منع من جواز التعليق في جميع الاقسام المذكورة ولهذا قيل فاورد عليه ان لازم
كلام السيد ره هو ان يتعلق اكثر احكام الشرع لكونها من قبل الشارع وهو بالضرورة عالم بوقوع
الشرط ولعاقبه وعدمه وقد ذهب الى امتناع الاشتراط من العالم في كل من القسمين وحيث كان
ظاهر كلام السيد ره على ما نرى من انه مما لا يليق ان يصدر الكلام المصنع ... الاولى
ان يؤول الى ان مراده ره ليس نفي وقوع الاشتراط بل مراده انه كلما ورد حكم مشروط فهو محمول على الحكمين
بالنسبة الى الواجد وسلبه بالنسبة الى الفاقد فيكون بالنسبة الى الواجد حكما اثباتيا منجزا وبالنسبة
الى الفاقد لبيان الاشتراط ولا يكون حكما اثباتيا بالنسبة اليه ولا يجري عليه حكم الوجوب ولا جدوى في ذلك

لمصير

لمصير جماعة من المتاخرين ايضا الى ان الاوامر المشروطة انما صيغت لبيان الاشتراط ولا يجري على المطلوب
بها حكم الوجوب ولا يجب تدارك مقدماته قبل تنجز وجوبه هذا ما افاده بعض مشايخنا وفيه مواقع للنظر
الاول ما ذكره من جواز الاشتراط من الآمر العالم بانتفاء الشرط عند جهل المامور بانتفائه او نحو ذلك
ان سبب القبح لم يكن هو علم المامور بانتفائه حتى يرتفع ذلك القبح بجهله وانما السبب هو علم الآمر بالانتفاء
وهو باق على حاله ولا يؤثر جهل المامور في رفعه بوجه ولا في رفع حكمه الا اذا فرض كون الامر للتوطين
وهو خارج عن مفروض البحث لان الكلام انما هو في الامر الحقيقي على وجه الاشتراط ومورده الفرض بحث
انما هو من جهة الاشتراط وان جواز التوطين ملحق في الامر المنجز الثاني ما ذكره على تقدير
علم المامور من كون الشرط المنتفي تحت اختياره ووجه النظر فيه انه خارج عن المفروض لان
المفروض كون المامور ذا حالة واحدة كالذكورية او الانوثية مثلا وفرض كون الشرط المنتفي تحت
اختيار المامور يخرج عن ذلك الثالث ما ذكره من ان السيد ره منع من جواز التعليق في جميع الاقسام
المذكورة ووجه النظر في ذلك هو ان ما صنعه السيد ره انما هو التعليق في المكلف الواحد فلا يشمل
المكلفين المتعددين ثم كلامه مطلق بالنسبة الى كون المكلف الواحد في حالة واحدة او في حالتين او
حالات فتامل واذ قد عرفت ذلك فاعلم انه توهم جماعة ان مراد السيد ره وصاحب المعالم هو ان الاولى ان ترك
النزاع المعروف والكلام في ان التعليق من العالم بالعواقب هل يجوز ام لا وليس الامر على ما توهموه فان مراده
السيد ره انما هو الكلام في العنوان المعروف وهو ان الآمر هل يجوز مع انتفاء الشرط ام لا غاية الامر
انه ره فرض الكلام في شرط الوجوب وبنى على ان الامر في الفرض المذكور اذا صدر من الآمر فلابد وان يقع
على وجه التعليق بلا خطر انه ينتجز عند حصول الشرط فاستدل على عدم الجواز بامرين احدهما عدم جواز
التعليق من العالم والاخر التكليف بالمحال فهو قد اخفى العنوان على طريقة القوم الا انه خص الشرط
بالوجوب حيث ذكر الاقدار وعدم المنع وجعل عدم جواز التعليق من العالم دليلا على ذلك الا ترى
الى قوله ره كما حكاه في المعالم وفي الفقهاء والمتكلمين من يجوز ان يامر الله تعالى بشرط ان لا يمنع المكلف
من الفعل او بشرط ان يقدره ويزعمون انه يكون مامورا بذلك مع المنع وهذا غلط لان الشرط انما
يحسن فيمن لا يعلم العواقب ولا طريق له الى علمها فاما العالم بالعواقب وباحوال المكلف فلا يجوز ان يامره
بشرط ... ومن تامل في هذا الكلام ادنى تدبر وجد ان العنوان هو ما ذكره القوم من ان امر الآمر مع العلم
بانتفاء الشرط هل يجوز ام لا الا انه ذكر شيئا من شرائط الوجوب اشارة الى كونها محل النزاع و
مثله الحال في مراد صاحب المعالم ره فليس على ما فهموه اذ ليس في كلامه ما يوهم ذلك نحو قوله لكن
لا يذهب الى ان عن المبحث عما نرى وان ذكر ايراده ما في كتب القوم وسيظهر لك سر ما قلنا الى ان قال
ولعل العلامة الحلي ره حيث تنحى عن هذا المسلك ولحض الناظر عن اصل المطلب ثم حكى ما اسلفنا
حكايته من كلام السيد ره وذلك لا يفيد كون الاصوب تبديل العنوان بان التعليق هل يصح من العالم

علي م

من جهة انه ابعد القائلين بالجواز بان المكلف يكون مامورا مع المنع منه دام ظله العالي

ام لا كيف وقد عرفت ان السيد يجعل ذلك عنوانا لحمله دليلا وقد حكى عن صاحب المعالم في دفع دليل الايجاب
ان العنوان المذكور في كتب القوم قد تضمن الشرط على وجه الاطلاق فيشمل شرط الوجوب ايضا مع ان النزاع فيه
غير معقول ولا بد ان يخص بشرط الوجوب كما ذكره في الحاشية تعليلا لعدم الايجاب لان النزاع في شرط
الواجب كالشروط الى الصلوة بالنسبة الى الطهارة ونحوها غير شرط التكليف وهذا هو المعقول والا فشرط
الوقوع مما يشهد البديهة بنفسه القول بعدم جواز التكليف حال عدمه انتهى فليس مقتضى ذلك الا ان الاولى
تقييد الشرط في العنوان بالوجود واشار بقوله ويستظهر الى سره ما اشتمل عليه ما تضمنه كلام السيد من ذكر
المنع وعدم الاقتدار اللذين هما من قبيل الشرائط الوجوبية والذي اوقع الجماعة في الوهم حتى زعموا ان
مراد صاحب المعالم ان الاولى تبديل العنوان ما ذكره ما كتبه سلطان العلماء على قوله لا يجدي بترجيح
عن المبحث مما نرى في اثره قال بيانا لما الموسوم من تعميم الشرط بالنسبة الى المقدور وغير المقدور بل لا بد
من تخصيص الشرط بما لا يكون مقدورا للمكلف فانه لا خلاف في انه يصح التكليف مع انتفاء شرط المقدور فان تكليف
بالشرط والمشروط معا وايضا من تخصيص المسئلة بكون علم الآمر بانتفاء الشرط بل ينبغي ان يحكم المسئلة
بان الآمر اذا كان عالما هل يصح منه الاشتراط ام لا كما قال السيد فانه قال لا يصح الاشتراط من العالم
حتى العالم بوقوع الشرط فتامل انتهى ويندفع بما ذكره المصرح من لو حمله ان تخصيص الشرط بغير المقدور
لا وجه له الا انهم يذكرون من الثمرات ان الصائم لو افطر ثم سقط فرض صومه بحيض او سفر فهل يجب
عليه الكفارة ام لا والعزم من الامور الاختيارية الواقع لا يكون المراد بالامر اعم من المطلق والمشروط
ويكون المراد بالشرط شرط الوجوب بمعنى كونه شرطا في تنجزه مع كون المراد بانتفاء الشرط المذكور انتفائه
في حال الامر مع وجوده في المستقبل وانما اعتبرنا كون الشرط شرطا في تنجز الامر لانه لو كان شرطا في
توجهه لزم التناقض في العنوان لاستحالة توجه الامر عند انتفاء شرط توجهه فنقول لا ريب في اندراج
في العنوان كلا القسمين من الامر المشروط والمطلق وكيفية انطباق العنوان على الاول منهما ان
يقال هل يجوز امر الآمر على وجه الاشتراط مع انتفاء شرط تنجز الامر في حال الامر مع وجوده في المستقبل
بان يامر الصبي بالصلوة على تقدير البلوغ فيقول ان بلغت فصل ولا ريب في جواز هذا القسم وكيفية
انطباقه على الثاني منهما ان يقال هل يجوز امر الآمر على وجه الاطلاق والتنجيز مع انتفاء شرط تنجز الوجوب
بان يقول للصبي صل وهذا القسم محل النزاع الاشكال الذي اورده المدقق الشيرازي من تناقض
جزئي العنوان لان فرض وجود الامر المنجز المطلق يستلزم وجود شرطه مع وجوده وفرض انتفاء الشرط
يستلزم انتفاء المشروط مع انتفائه وهو ما ذكر من الاشكال واما ما حكاه بعض المحققين من وجه
الدفع فلا يجري هنا لابتنائه على كون الانتفاء بمعنى المستقبل والمفروض هنا انتفاء الشرط في حال
الامر مع وجوده في المستقبل اللهم الا ان يقرر بشكل محل الدفع المذكور بحيث ينطبق على المقام فيقال
ان انتفاء الشرط انما هو في حال صدور الامر والشرط انما يوجد في المستقبل وفيه يتنجز الامر في حال

الخامس

الخامس ان يكون المراد بالامر هو الامر التوطيني وح لا ريب في جواز الامر مع علم الآمر بانتفاء الشرط
وجوديا كان ام وجوبيا ويدل على جوازه ما ذكروه من ان مصلحة الامر لا تنحصر في حصول المامور به اذ قد
تكون المصلحة في نفس الامر من حيث تضمنه لتوطين المكلف ومباشرته للمقدمات وحينئذ يكون المطلوب حصول
نفس المامور به في الخارج فلا مانع من صدور الامر مع انتفاء شرط المامور به وهذا الوجه جار ايضا في النواهي الشارع
لكونه خلاف ظاهر عنواناتهم وكونه مما لا يساعد عليه الثمرات وليعد انكار الامامية جواز مثل ذلك لما كان
واحد من ادلتهم وهو قضية ابراهيم يشير الى هذا القسم ذكرناه على وجه الاحتمال والا فالظاهر ان الامامية ايضا
لا ينكرون جوازه ولو فرض كونه من محل النزاع فنحن في المقام موافقون للاشاعرة السادس ان يكون المراد
بالامر هو الامر الظاهري وبالشرط شرط الامر الواقعي ويحصل المراد بالعنوان هل يجوز مع علم الآمر بانتفاء
شرط الامر الواقعي ان يجوز الامر الظاهري ام لا ولا ريب في الجواز على هذا المعنى بل الاوامر الصادرة
كلها من هذا القبيل لان مع وجود شرط الامر الواقعي يتحقق هو دون الامر الظاهري فلا بد في تحقق الثاني
من انتفاء شرط الاول واكثر الاوامر من قبيل هذا النوع من الامر الظاهري لان التكاليف انما تتوجه الى المستقبل
دون الماضي والحال الحقيقي ولا علم للمكلفين بزمان الاستقبال فيعتمدون في البقاء والتمكن من
الاتيان بالمامور به على الاستصحاب وعلى ظن السلامة فالامر بالاخذ بمقتضى شيء منهما الذي هو امر ظاهري
متوجه الى المكلف مع علم الآمر بانتفاء شرط الامر الواقعي وهو الحيوة مثلا لكن يبعده امور الاول انه خلاف ظاهر
العنوان من حيث ارادة الامر الظاهري من لفظ الامر وارادة شرط الامر الواقعي من لفظ الشرط مع انتفائه
الثاني كون المراد بالشرط المنفي هو شرط الامر المبحوث عنه الثالث ان ذلك خلاف مقتضى الادلة كلف
بالاتفاق للنافي وان كان يمكن تطبيق بعض الادلة عليه مثل قول بعض المثبتين انه لو لم يصح لم يعلم احد
انه مكلف الثالث انه لو كان المراد ذلك كان اللازم حمل اطلاق جواز الامر الظاهري عدم جوازه
لما ذكروه من المسائل والموارد الخاصة ثم انه لو فرض كون هذا المعنى هو المتنازع فلا ريب في ان الحق
هو القول بالاثبات دون النفي الرابع ان يكون النزاع موضوعيا بان يكون مقصد الاشاعرة المثبتين
للجواز ان الامر المبحوث عنه هو الامر التوطيني فيجوز امر الآمر على هذا الوجه مع انتفاء الشرط ومقصد
الامامية المنكرين انه ان الامر المبحوث عنه هو الامر الحقيقي فلا يجوز امر الآمر على هذا الوجه مع علمه بانتفاء
الشرط ثم ان ما ذكرنا انما هو مبني على استقصاء محتملات مقصودهم واستيفاء لشتات كلماتهم
والتحقيق ان محل النزاع هو معلوم ان المراد بالامر هو الامر الفعلي الحقيقي المتنجز والشرط شرط الوجوب
داخل في تنازعهم قطعا وابن الحاجب وان صرح في العنوان بتقييد الشرط بكونه شرطا للوقوع لكن
الظاهر ان مراده شرطا للوقوع الذي هو شرط للتنجز ايضا كالحيوة والقدرة فمراده بالشرط ما
شرط الوجوب وجميع شرائط الوجوب والوجود المتنجز هو الاول والحمل على الثاني انما هو من
حيث عدم الاجتراء على تخطئة مثل ابن الحاجب هو من مهرة الفن واما ان الشيخ يعمل كون

الوجوب

محل النزاع ما ذكروه ونقول ان النزاع في مثله غير معقول اذ الامر المثبت لغوه بالجواز بعد فرض النزاع
فيما ذكره ونقول ان النزاع في مثله غير معقول استحالة ذلك لان الداني يستند الى شيء من وجوه اولها كون
الامر ح من قبيل التكليف بالمحال لاستحالة وجود المشروط مع انتفاء الشرط ثانيها كون الامر ح تكليفا
بالمحال من جهة اشتراط التكليف بالامر بسبق الارادة بالمامور به وارادة المحال مما هو محال لعدم امكان
العزم عليه حقيقة بعد العلم بكونه محالا وثالثها كون الامر ح تكليفا بالمحال لا من الجهة المذكورة بل من
جهة اشتراط التكليف بتصور المامور به وتصور المحال محال رابعها ان العنوان ح متضمن التناقض من جهات
فرض الامر يستلزم وجود شرط وجوب المامور به والا لم يكن الامر امرا فعليا حقيقيا وفرض انتفاء الشرط
يستلزم انتفاء المشروط الذي هو الامر الفعلي الحقيقي وذلك ما ذكروه من التناقض وقد مر ذكره سابقا
ايضا وحيث انها انتفائي المسلزم لانا عرفة فلا يقدح شيء مما ذكر في الحكم بالجواز بناء على اصولهم اما
التكليف بالمحال فهم بين مجوز له مطلقا وبين مفصل بين المحال الذاتي والعرضي فيجب الجواز في الاول وحكم
في الثاني كابن الحاجب فعلى مذهب المجوزين مطلقا فالامر ظاهر وعلى مذهب المفصل ايضا كذلك لان
استحالة الامر ح مستندة الى انتفاء الشرط فيكون محالا عرضيا وهو مما يجوزه المفصل وهذا يظهر انه لا وجه
لاستبعاد كون المسئلة من جزئيات مسئلة التكليف بالمحال بان ابن الحاجب يقول هناك بالتفصيل وههنا
بالجواز مطلقا ولو فرض ان من الاشاعرة من يقول بعدم جواز التكليف بالمحال فذلك انما هو فيما لو كان الامر
والمامور كلاهما عالمين بان المامور به محال لان محل الكلام في مسئلة التكليف بالمحال انما هو ذلك لامكان
المامور جاهلا باستحالة المامور به كما هو مبنى هذه المسئلة فان جميعهم متفقون على جواز التكليف بالمحال
الذي لا يعلم المامور استحالته بل على وقوعه ولهذا اعترف في حكمهم بالجواز في هذه المسئلة جهل المامور
الا قليل منهم ومن ههنا ظهر ضعف افراد هذه المسئلة عن مسئلة التكليف بالمحال فان الكلام هناك في
فرض علم الآمر والمامور بكون التكليف متعلقا بالمحال والكلام هنا على فرض جهل المامور بكونه متعلقا
بالمحال واما كون التكليف محالا من جهة اشتراط سبق الارادة عليه فانما يقدح على مذهب من شرط ذلك
كالامامية واما الاشاعرة فلا يعرفون ذلك كيف لو تدعي في مذهبهم انهم يقولون بان الله يامر
بما يكره وذلك لان جميع الاوامر التي هي من قبيل الامر الحقيقي عندنا هي عندهم للتجوز والابتلاء وايراد
العبد مورد العقاب عند عدم صدور المامور به عنه فالامر صوري واما كون التكليف محالا من جهة
اشتراط التكليف بسبق تصور المكلف به والمحال لا يمكن تصوره فيدفعه بما حكي عن الشيخ الرئيس في الشفاء
سيما من ان المحال وان كان تصوره بنفسه محالا الا انه يمكن تصوره باشباهه ونظائره بان يلاحظ
ان الخلافين كالسواد والحلاوة كيف يجتمعان في شيء من اجزاء الجسم شخصي فيقاس عليه اجتماع البياض
والسواد في ذلك الجزء الشخصي واما التناقض في العنوان فانما يلزم على مذهب الامامية لكون الاوامر
الشرعية اوامر حقيقية عندهم لان لازم الامر الحقيقي كون ما طلب متعلقه في الخارج محبوبا ومطلوبا

الآمر ولا يتصور الطلب الحقيقي من العالم بالعواقب مع العلم بانتفاء شرطه ونحوه فلا يتحقق الطلب الحقيقي منه
الا اذا علم وجود شرط الوجوب الذي به يتحقق امكان وجود المامور به ومن ههنا لزمهم القول بعدم
انفكاك الايجاب عن الوجوب من حيث كون الامر ناشئا من حسن المامور به فلا يتصور عندهم تحقق الايجاب
بدون الوجوب واما على مذهب الاشاعرة من كون الاوامر التي هي حقيقية عندنا للابتلاء وانتفاء
الاوامر الحقيقية وعدم تصورها الا لهذا المقدار الذي هو مجرد الابتلاء وايراد المكلف مورد العقاب
المستلزم لانفكاك الايجاب عن الوجوب والطلب عن الوجوب بمعنى انه يتحقق الطلب ولا يتحقق اتصاف المطلوب بالوجوب
لان الاوامر لم تنشأ عندهم من حسن المامور به بل الامر يجعل المامور به حسنا اي ما امر الآمر يفيده
حسنا واقعيا ويجعله مطلوبا حقيقيا فيجوز تحقق الطلب والامر مع انتفاء شرط وجوب المامور به ولا
يلزم التناقض في العنوان لان فرض وجود الايجاب والطلب المستفاد من الامر انما يستلزم وجود شرط صدور
الامر كقدرة الآمر مثلا على الامر ولا يستلزم وجود شرط وجوب المامور به وفرض انتفاء شرط وجوب المامور به
انما يستلزم انتفاء اتصافه بالوجوب ولا ينافي وجود نفس الطلب على هذا البيان فالاوامر الحقيقية
الصادرة عن الشارع بعينها كالاوامر الظاهرية عندنا فكما نقول بان المستطيع الذي يموت على الموت
في اثناء الطريق مامور بالحج امرا ظاهريا استصحابا او فانشاء من ظن السلامة فليس مامورا بالامر الواقعي
ويعلم انتفاؤه بالموت فكذا هم يقولون بان الاوامر الصادرة عن الله ليست الا على الحقيقة و
ليس العباد مامورين بالامر الواقعي ولا المامور به متصفا بالوجوب وانما الواقع هنا الايجاب بحسب
الصورة ويعلم بعد انتفاء زمان الشرط وعلم المامور بذلك ارتفاع الايجاب والطلب الا ان الفرق بين
ما نحن فيه ان انتفاء الشرط بتحقق الموت في المثال المذكور كاشف عن عدم توجه الامر الواقعي عندنا
الى المستطيع المذكور وعلم المامور بانتفاء الشرط في الاوامر الالهية ناقل عندهم بمعنى انه يرتفع بذلك
الايجاب ومما ذكرنا عرفت ان ما اوردناه سابقا على من رام تصحيح العنوان على تقدير كون المراد بالامر
الامر المطلق المنجز مع كون المراد بالشرط شرط التنجز بان ذلك يتم مع تعدد الزمانين فيكون الشرط موجودا
حال الامر ومنتفيا قبل اتمام العمل انما هو على مذهب الامامية حيث لم يصرح بان التصحيح مبني على مذهب
الاشاعرة واما على مذهب الاشاعرة فقد عرفت انه مما يتم بلا غائلة ثم تدبر فيما مهدناه لك ما ذكرنا نقول احتج
المجوزون بوجوه الاول ان الامر كما يحسن لمصالح تنشأ من المامور به كذلك يحسن لمصالح تنشأ من نفس
الامر كالعزم والتوطين ونحوهما وموضع النزاع من هذا القبيل فان المكلف من حيث عدم علمه بامتناع
الفعل المامور به ربما يوطن نفسه على الامتثال فيحصل له بذلك لطف في الآخرة وفي الدنيا وان علم
الآمر انتفاء شرط نفس الفعل وعدم امكان الاتيان به فان ذلك غير مانع من التوطين وفيه ان هذا
خروج عن المتنازع لان الكلام انما هو في الامر الحقيقي الذي منه الاوامر الشرعية اذ ليس فيها ما هو للتوطين
دون التوطين الذي منه حكاية ابرهيم واشباهها مما ليس من الاوامر الشرعية فان الامر به ايضا للتو

وهذا ... اشتمال الشرط ان الطلب ... نفسا وعدم ... في الطلب وفي مسئلة التكليف بالمحال ... الجواز مطلقا في هذه المسئلة ... بعض الامامية فصل هناك ... الاختيار التكليف ... مع اختيار عدم الجواز مطلقا في هذه المسئلة ... في مسئلة التكليف بالمحال ...

اصوما حكاه بعض المحققين عن بعض الافاضل كما نقله [illegible]

بانتفاء

من الامر التوطيني عند علم الآمر بشرط المامور به الثاني انه لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص
احد واللازم باطل بالضرورة من الدين وبيان الملازمة ان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه
واقلها ارادة المكلف له فلو لم يجز امر الآمر مع العلم بانتفاء الشرط لم يصدر الامر من الله عند انتفاء
شيء من الشروط فلم يتحقق عاص لامر الله قط وقد علمنا بالضرورة من الدين تحقق العاصي فدل ذلك على
جواز الامر مع علمه بانتفاء الشرط لبطل وتوهم الذي هو اخص من الجواز وفيه ايضا خروج عن المتنازع
لان الكلام في شرط الوجوب والارادة وما نحن فيه هاهنا مما يحصل بانتفائه العصيان من شرائط الوجود ولا
كلام في جواز الامر مع علم الآمر بانتفائها مضافا الى ان الارادة ونحوها مما يعلم المامور ايضا بانتفائها
مبني على تقدير تعميم الشرط بالنسبة الى شرط الوجوب والوجود ايضا خارج عن محل الكلام لان المجوزين
انما يجوزون في صورة جهل المامور بانتفاء الشرط لا في صورة علمه به الثالث انه لو لم يصح لم يعلم احد
انه مكلف لاحتمال انتفاء شرط من الشروط والمفروض ان الآمر هو الله تعالى وهو عالم فاذا فرض عدم تحقق
الامر منه مع العلم بانتفاء الشرط لم يحصل العلم للمكلف بكونه مكلفا واللازم باطل اما الملازمة فلانه
مع الفعل وبعده ينقطع ~~التكليف~~ ينقطع التكليف لاستحالة تحصيل الحاصل وقبله لا يعلم لجواز ان لا
يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلفا لا يقال قد يحصل له العلم قبل الفعل اذا كان الوقت متسعا
واجتمعت الشرائط عند دخول الوقت ومضى من الوقت مقدار ما يمكن الاتيان بالفعل فيه وذلك كاف في
تحقق التكليف لانا نقول نفرض الوقت المتسع زمانا زمانا ونردد في كل جزء فانه مع الفعل فيه وبعده ينقطع
التكليف وقبل الفعل يجوز ان لا يبقى بصفة التكليف في الجزء الآخر فلا يعلم حصول الشرط الذي هو
بقاؤه بالصفة فيه فلا يعلم التكليف واما بطلان اللازم فبالضرورة وفيه انه ان اراد بالعلم العلم
الظاهري الضروري الذي هو الظن المعلوم الحجية فهو مسلم لكنه لا يجديك في اثبات جواز الامر مع العلم بانتفاء الشرط
لان الكلام انما هو في الامر الحقيقي الواقعي وان اراد به الواقعي فنمنع بطلان اللازم لعدم لزوم تحصيل
العلم الواقعي بالتكليف واما لزوم اقدام المكلف على الامتثال بالاوامر والتزامهم بذلك فانما هو من باب
الاعتماد على ظن السلامة وظن الحاصل من استصحاب التمكن الرابع انه لو لم يصح لم يعلم ابرهيم وجوب ذبح ولده
لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد علم [illegible] لاقدامه على ذبح ولده ولم يحتج الى الفداء وفيه ان ذلك
خارج عما نحن فيه لان الكلام في هذه المسئلة انما هو في امر الآمر مع العلم بانتفاء الشرط وليس عدم النسخ شرطا
لصدور الامر وتحقق الايجاب فان النسخ رافع [illegible] لا يصلح شرطا لحدوث المامور به وايجابه نعم لو
استدل بذلك على جواز النسخ قبل حضور وقت العمل كان وجها بحسب الصورة وظاهر ان الامر مع العلم
بانتفاء الشرط عنوان وجواز النسخ قبل حضور وقت العمل عنوان آخر ونوضح ذلك ان الشرط قد يعتبر
بالنسبة الى حدوث الشيء وقد يعتبر بالنسبة الى بقائه فشرط الحدوث مما يتعلق به البحث في هذه المسئلة
وشرط البقاء على قسمين احدهما ما له تعلق بالحدوث ايضا فهو شرطهما كالحيوة والخلو عن الحيض فمثال الاول

امر الآمر

فيه

فيه الاول المستطيع الذي قدر له الموت في اثناء الطريق ومثال ما انتفى قبل الشارع وصيام المرأة
التي تحيض في اثناء النهار فنقول الامامية بان ارتفاع نحوه والطهارة كاشف عن عدم الامر او هو
هو اول الامر وتقول الاشاعرة انه ناقل بمعنى انه يرتفع الايجاب في ذلك الوقت والظاهر ان هذا
القسم ايضا داخل في محل الكلام عندنا ثانيهما ما لا تعلق له بالحدوث اصلا فهو شرط للبقاء محضا
كعدم النسخ وهذا خارج عن مفروض البحث ولذلك جعلوه عنوانا برأسه وتكلموا في ان النسخ قبل
حضور وقت العمل جائز ام لا ام الجواز الحقيقي او الامر التوطيني وهو خارج من محل البحث وحيث ان
كلامنا في الاوامر الحقيقية الشرعية وليس فيما الاوامر الشرعية ما هو للتوطين لم يكن ذلك نقضا
علينا نعم يبقى في المقام ان شرط التوطين جهل المامور فكيف يتصور ذلك في مثل [illegible] والجواب عنه انه
ربما يخفى سبحانه امرا عن عباده لمصالح كما ستر اجلهم على عامة الناس كما اخفى عليهم امامة موسى بن جعفر عليهما السلم
بان وهب لاسمعيل من [illegible] الجلالة حتى ظنوا انه الامام بعد ابيه ثم اظهر الى اهل [illegible] امامة موسى بن جعفر
عليهما السلم بوفات اسمعيل قبل ابيه وذلك قول الامام ع في زيارة موسى الكاظم ع السلام عليك يا من بدا
لله في شانه واما على خاصة انبيائه واوليائه كما في حكاية ابرهيم فلا يكون مثل ذلك دليلا على الجهل
وربما يجاب عن الحجة المذكورة بانكار كونه ع مامورا بالذبح وانما امر بالمقدمات ولا دليل فلان ذلك غير مناسب
لشأن الخليل والذبيح عليهما السلم واشتهارهما بالفضل لذلك وقد تبين مما ذكرنا ان الجواب الحقيقي انما هو الامر
للتوطين ولا دخل له بشيء من باب النسخ فلا بد ان يكون مراد من عبر عن هذا بانه من باب النسخ هو التوطين
مسامحة لاشتراكهما في ارتفاع الامر قبل العمل هنا وانما نفينا تحقق كونه من باب النسخ لان الامامية حكموا بعدم
جواز النسخ قبل حضور وقت العمل وليس مرادهم بذلك الجواز على حضور وقت العمل ~~وليس مرادهم بذلك~~
كما هو مفاد وضع اللفظ ليجعلوا ذلك كناية عن استكمال الامر باجتماع جميع شرائطه ومضي مقدار زمن
يسع الفعل منه تمامه سواء اتى بالفعل في ذلك الوقت ام لا وفيما نحن فيه ليس النسخ بعد حضور وقت العمل
بذلك المعنى لانه حين ارادة الذبح قد نهي عنه فلم يمض مقدار زمان يسع الفعل وفي بعض الاخبار انه [illegible]
لم تؤثر في الذبيح ع وعلى هذا فقد انتفى شرطه فانه قبل زمان الفعل بامر الله تعالى وان اراد انه لم يمض مقدار
زمان يسع الفعل [illegible] فلو اريد تطبيقه على مذهب الامامية لم يتيسر الا بالالتزام بان زمان العمل
كان قبل ذلك فاخر الخليل ع في الامتثال وذلك لا يليق به ع ثم جاز النسخ قبل حضور وقت العمل [illegible]
ولكنه لا يفيد بالنسبة الينا وبما ذكرنا ظهر ما في كلام الفاضل التوني حيث قال ان الاولى جعل امره من باب
النسخ ما القول بجوازه قبل العمل سيما عند حضور وقته ومن باب ارادة العزم والتوطين لم يصح
المقابلة والترديد بينهما وان اراد به معناه الحقيقي فلا يتم على مذهب الامامية والجواب بناء على المعنى
العاشر مما لا يدفع الاشكال عن لا يوافقهم في اصولهم هذا ويمكن توجيه كلامه بان الاولوية قد اعتبرت
بالنسبة الى السابق بمعنى انه اتم القول بالبداء فالاولى ان يقال انه من باب النسخ ويلزمه من

ها هو

امر

الثاني

حضور مع

انتهى وفيه انه ان اراد بالنسخ التوطين

بجوز النسخ قبل العمل بناء على حضور اوله وقته او يقال انه من باب التوطين ولا يلزم منه منع من النسخ
قبل حضور وقت العمل وبالجملة حاصل مراده ان البداء مما لا نتيم فالاول جعله من باب النسخ عند مجوزيه
ومن باب التوطين عندنا تعبير فيندلك كل منهما مسلكا على مذهبه وليس مقصوده اختيار كونه من باب
النسخ وتوجيه لوجهين على مذهب الامامية بل بيان المخلص عن الاشكال على المذهبين فيختار كل صاحب
مذهب مقتضى مذهبه احتج من فصل بين ما لو كان المامور جاهلا بانتفاء الشرط وبين ما لو كان عالما
به بالجواز في الاول دون الثاني بانه في صورة الجهل بانتفاء الشرط يصح له الاقدام على الامتثال بخلاف
صورة العلم بالانتفاء فيصير الامر لغوا خاليا عن ذكر القوم المسئلة ثمرات منها ما لو دخل وقت صلوة
وهو مستجمع لشرائط التكليف فدخل فيها ثم جرح في اثنائها او مات او حاضت المراة فان قلنا بجواز الامر
مع العلم بانتفاء الشرط وجب القضاء على المكلف في الاول والاخير وعلى وليه في الثاني وان قلنا بانتفائه
لم يكن هناك قضاء ومثله ما لو وجب عليه الحج بالاستطاعة فقام من ذلك السير ثم انه مات قبل تمام
الحج فان قلنا بالجواز وجب الاستنابة للقضاء والا فلا وربما يناقش في كون ما ذكر ثمرة بانه لا يخلو
اما ان يقال بان القضاء بفرض جديد او يقال بانه تابع للامر الاداى فيستقيم منه فان قلنا بالاول
فادلة القضاء كقوله من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته مما تعرف له عرفا انتفى شرطه في اثناء
العمل ولو سلم قلنا ان القضاء مما ثبت بهذه الادلة الخاصة ولا مدخل للقول بجواز الامر مع العلم
بانتفاء الشرط في ذلك فلا يكون ثبوت القضاء ثمرة المسئلة وان قلنا بالثاني بان يكون بمعنى ان صلوة
لدلوك الشمس الى غسق الليل الصلوة يطلوبها فان فاتتك هذه الصلوة الخاصة فاطلبه بطلوبه ثم
فاتت بها في ضمن غير هذا الفرد وفي غير هذا الوقت فنقول ان مثل هذا الامر المبتنى على الفوات يفتقر
الى الفوات لا على هذا الوصف الذى هو انتفاء الشرط في اثنائه مع علم الامر به الان وعلى هذا فلا يستعقب
الامر المذكور قضاء سواء قلنا بجواز الامر مع العلم بانتفاء الشرط ام لا فلا يكون ما ذكر ثمرة للمقام
لكن الحق ان لا وجه لهذا فثمرة المذكورة لان ما ذكره من انصراف ادلة القضاء الى غير الصورة مما تحته
عليه المنع لان مفهوم الفوات صادق على مثل ما ذكر ودعوى الانصراف مما يحتاج الى دليل ولم يثبت
ومن هنا يظهر ما في دعوى انصراف الامر بناء على استتباع القضاء الى الامر الاول واما ما ذكر بعد التنزل
والتسليم من ان القضاء ح ثبت بالادلة الخاصة ولا مدخل لجواز الامر على الوجه المبحوث عنه فيه
واضح لان ادلة القضاء ليست اوامر مستقلة ابتدائية بل هي ناظرة الى حال الامر الاول فان لم يكن له
صلاحية لايجاب المامور به فكيف يتحقق الامر عما فات متضررة ان ما فات عبارة عما امر به واتصف
بالفوات ومنها لزوم الكفارة على من افطر في نهار رمضان ثم اتفق فقد شرط الوجوب بسفر او
مرض او حيض او غيرها على القول بالجواز وعدم لزومها على القول الاخر وربما يناقش في ذلك بمنع
الملازمة من الطرفين فيصح ان يقال بعدم جواز الامر مع العلم بانتفاء الشرط ويلتزم بلزوم الكفارة

كما هو مذهب جماعة من علمائنا الى كونها منوطة بمجرد الامر الظاهري اذ كان مكلفا ظاهريا كما
لو لم يعلم المامور بانتفاء الشرط وذلك في مثل الحيض والمرض او بهتك حرمة الصوم اذا علم المامور ايضا
كما في مثل السفر وكذا يصح ان يلتزم بعدم لزوم الكفارة على القول بجواز الامر على الوجه المبحوث عنه
بناء على انصراف ادلة الكفارة الى غير العلم الامر بانتفاء شرطه وعلى هذا فلا يصح ما ذكر ثمرة للمقام
والحق انه لا وجه للمناقشة لان ادلة الكفارة لا تفيد لزومها على مجرد الامر الظاهري لانها تضمنت
ان من افطر في شهر رمضان فكذا كذا وظاهره الافطار الحقيقي لا يتحقق الا بتفويت الصوم الواقعي واما ما
ذكر من ان لزوم الكفارة بهتك حرمة الصوم فلا دليل عليه ولما ما ذكر بعد الالتزام يتحقق الامر بالصوم في
الفرض المذكور من انصراف الادلة الى غيره فهو ممنوع وعلى هذا فيصح ما ذكر ثمرة للمسئلة ومنها ما لو وجد المتيمم
ماء وتلف قبل مضي زمان يتمكن فيه من استعماله فان قلنا بجواز الامر على الوجه المبحوث عنه انتقض تيممه
بمجرد اتيان الماء فلا بد ان يتيمم جديدا بعد فقد الماء ان اراد الصلوة وعلى ما اختاره الاكثر وان قلنا بعدم الجواز
لم ينتقض ومنها ان من تأمل لجواز الامر مع العلم بانتفاء الشرط فهو في فسحة من الشك في تحقق التكليف
لحصول العلم بتنجز الاوامر كلها في حال العلم بصدورها وان كانت متوجهة الى المستقبل ومن شانه ان
لا يعلم حاله بحسب العادة وذلك لان الشرط اما ان يكون موجودا في الواقع او مفقودا وعلى كل تقدير
فهو مخاطب بالامر فيحصل له العلم بتنجز التكليف كما ان من جعل الخطابات المشروطة متوجهة الى المكلفين
حقيقة بالنسبة الى الواجد وتوطينية بالنسبة الى الفاقد كما ذكره الفاضل القمي ره في الحاشية في فسحة من
الشك في لزوم الاقدام الى الامتثال بالنسبة الى الفاقد لان الاوامر المشروطة اذا كانت توطينية
يلزمهم الانقياد وان انتفى شرط المامور به لكون المطلوب هو محض الانقياد ~~لو انتفى شرط المامور به~~
~~لكون المطلوب هو محض~~ الانقياد لا حصول الفعل في الخارج وكما ان من جوز الامر مع الاطلاقات
في الشبهات الموضوعية ورفع الشك الشبهة فهو في فسحة مما ذكر كما هو طريقة جماعة منهم العلامة والشهيد
فانهم يتمسكون بقوله تعالى اوفوا بالعقود في الحكم بصحة ما شك في صحته من العقود المحتملة لا يعرف
الشارع وتمسك الفاضل القمي ره في الحكم بصحة ما شك في صحته من الصلوة باطلاق لفظ كما تقدم
في مسئلة الصحيح والاعم وذكر صاحب الرياض ان قوله تعالى حرمت عليكم الخمر مما يتمسك به في الشبهة
وذلك لان الخمر موضوع للخمر الواقعي فما شك في كونه خمرا او غيره يجب الاجتناب عنه فمقتضى الامر
هو الاحتياط لاحتمال انه الواقع الا ان يدل دليل آخر على خلافه وقال الشهيد الثاني ره في الروضة عند شرح
قول المصنف والمرتد لا تقبل بالارتداد ولكن يحبس وتضرب اوقات الصلوة حتى يتوب او يموت
كذلك الخنثى المشكل والذكورية المسلط على قتله والمحتج لحكم الرجل لعموم قوله من بدل دينه
فاقتلوه خرج منه المراة فيبقى الباقي داخلا في العموم اذ لا نص على الخنثى بخصوصه وهذا متجه لولا
ان الحدود تدرء بالشبهات انتهى والحاصل التمسك بالاطلاقات والعمومات في تعيين الموضوعات المشتبهة

مذهب جماعة وهو وان لم يكن بمجال من القبول الا انه يحتمل البناء عليه مما يوجب الفحص من حيث الشك في
لزوم الامتثال بالاوامر بالفعل فتوقف اذا شك في اجتماع شرائط الصلوة بها الى ان يتمها ووجوب الاتيان
بها الى قوله تعالى اقم الصلوة بالدلالة شامل للشاك في اجتماع الشرائط غاية الامر انه خرج عن تحت الخطاب
من تحقق انه قد فقد الشرط واما من لم يبلغ جواز امر الآمر مع العلم بانتفاء الشرط مع عدم اختياره فثابت من
المتكلمين الاخرين فلا بد من طريق يتمسك به في لزوم الاقدام الى الامتثال بالاوامر والا فمقتضى الاصل
هو البراءة لرجوع الشك الى التكليف من جهة انه لا يعلم ان الشرط في الواقع موجود حتى يكون مامورا
او مفقود حتى لا يتوجه الامر لكونه مبني على ان امر الآمر مع العلم بانتفاء الشرط غير جائز وذلك لما
عرفت من ان الكلام في كلها انه توجه الى المستقبلات ودعلم المكلف بها فالذي يحتمل التمسك به طرق
احدها ان ظن الضرر بترك المامور به لاحتمال وجود الشرط بل الظن به والاظهر توجه الامر فيكون في تركه
مظنة الضرر ودفع الضرر المظنون مما استقر عليه حكم العقل وهذا الوجه هو الذي ذكره السيد المرتضى
ونسبه عليه جماعة ممن تاخر عنه ولم ينكر عليه ذلك احد لكن يتوجه هنا سؤال وهو انهم ذكروا في بحث ظن
المجتهد ان الاستدلال بما ذكره بعضهم من ان ترك العمل بظن المجتهد مظنة للضرر فالظن يكون حكم الله
حجة فيجب العمل به دفعا للضرر المظنون واورد عليه بانا نسلم ان في دفع الضرر المحتمل الراجح لكان
الشك في التكليف وح نقول ما الفرق بين المقامين حيث انكروا هناك قاعدة الضرر واسسوا على
اصل البراءة بخلاف المقام فتلقوه بالقبول والجواب ان قاعدة الضرر بنفسها لا تفيد جواز العمل بالظن
ولا تنفع في دفع العمل بالاصل ما لم ينضم اليه ما هو حجة من مقدمات دليل الانسداد المعروف بالدليل الرابع
وهو انسداد باب العلم الى اغلب الموارد بحيث لزم من العمل بالاصل مخالفة الواقع غالبا فاوردوا على
الدليل بان قاعدة الضرر بمجردها لا تفيد ومع ضم المقدمات المذكورة تصير هي بعينها هو الدليل المعروف
وجعلها دليلا آخر في عرضه واما هنا فحيث ذكر السيد ره في التمسك بظن الضرر ما يفيد ذلك بعد
وهو قوله وقد ثبت ان الظن يقوم مقام العلم اذا تعذر العلم ثم ان المراد لزوم التحرز عن مظنة الضرر لقوله
وليس يجب اذا لم يعلم قطعا انه مامور ان يسقط عنه وجوب التحرز لانه اذا جاء وقت الفعل وهو صحيح
سليم وهذه امارة يغلب معها الظن ببقائه فوجب التحرز من ترك الفعل والتقصير فيه ولا يتحرز
من ذلك الا بالشروع في الفعل والابتداء به ولذلك مثال في العقل وهو ان المشاهد للسبع من
بعد يجوز ان يخترمه السبع قبل ان يصل اليه يلزمه التحرز منه لما ذكرناه ولا يجب اذا لزمه التحرز
ان يكون عالما ببقاء السبع وتمكنه من الاضرار به انتهى فلذلك ثم ما ذكره من التمسك بقاعدة الظن
بالضرر مع الجهل كلما لزم من العمل بالاصل مخالفة الواقع جرى هناك دليل الانسداد والتحرز من
الضرر ولزم ترك العمل بالاصل سواء كان المورد من قبيل الاحكام او الموضوعات الا ترى ان العلماء مع كونها
من الموضوعات يتمسك فيها بدليل الانسداد نظرا الى ان الاصل نقضا فيها ويلزم بذلك مخالفة

الواقع

الواقع غالبا فلا بد من الاكتفاء فيها بالظن وثانيها الاستصحاب فنقول ان تحقق الاستصحاب وحده فلا ريب
في التمسك به وان تحقق الظن وحده فكذلك وان وجدا معا فلا يخلو اما ان يتوافقا كما لو ظن
السلامة مع استصحابها واما ان يتخالفا كما لو كان مريضا بحيث لو كان في مكة لم يتيسر له الاتيان بمناسك
الحج لكنه يظن الصحة وقت وصوله الى مكة فان حكم الاستصحاب عدم الصحة وحكم الظن هي الصحة
وان كان الامر بالعكس بان يكون حال السير اليها قادرا صحيحا سليما لكنه يظن عدم التمكن من الاتيان
بالمناسك في وقتها او يظن الضرر فان الاستصحاب على خلاف الظن ايضا اما في صورة التوافق فلا كلام
في العمل على طبقهما واما في صورة التخالف فمع ظن الضرر لا كلام في ان العمل على الظن بل هو سالم وخارج
عما نحن بصدده الآن فانا نريد بيان الظن بحصول الشرط او عدم حصوله مع الظن بعدم التمكن فالبناء على
تقديم الاستصحاب والعمل عليه وثالثها الاحتمال ولا يخلو اما ان يكون مع الشرط العقلي كالتمكن او الشرط
الجعلي كالخلو عن الحيض بالنسبة الى الصوم هذا مجمل الكلام وتفصيل المقام ان الشرط اما ان يكون
مسبوقا بالوجود او مسبوقا بالعدم وعلى التقديرين فالشرط اما عقلي او جعلي فهذه اربعة وعلى التقادير
اما ان يظن وجود الشرط او عدمه او يشك في تحقق شيء منهما فهذه اثنا عشر قسما والحكم انه كلما كان
الاستصحاب مثبتا للحكم كان اللازم العمل عليه ويندرج فيه ما لو كان من الشرط العقلي والجعلي مسبوقا
بالوجود وقام الظن بانتفائه في المستقبل لكون الاستصحاب حجة شرعية فالظن بانتفائه في المستقبل
مما لا يعتني به وما لو كان كل منهما مسبوقا بالعدم وقام الظن على عدمه في المستقبل وهو ظاهر وما لو
كان كل منهما مسبوقا بالوجود وشك في بقائه في المستقبل وهو احتمال الانتفاء وهو ايضا ظاهر اذ عند
عدم الاعتناء بالظن في صورة سبق الوجود فعدم الاعتناء بالاحتمال اولى فهذه ستة اقسام
وكلما كان الاستصحاب نافيا للحكم فالعمل على الظن ان قام على شيء من طرفي الوجود والعدم ويندرج
فيه ما لو كان كل من قسمي الشرط مسبوقا بالعدم وقام الظن على وجوده في المستقبل وذلك لانسداد
باب العلم الى المستقبل المستلزم لمخالفة الواقع لو اخذ بالاصول لعدم اعتبار الظن ح وما لو كان
كل منهما مسبوقا بالعدم وقام الظن بالعدم فيعتبر الظن ح بطريق اولى فتلك عشرة كاملة بقي هنا قسمان
من اقسام الاحتمال وهما ما لو كان كل من قسمي الشرط مسبوقا بالعدم ولكن يحتمل وجوده في المستقبل مثال
الاول ما لو كان مريضا عند سيره اليها فلا يحتمل حدوث الصحة له في موسم الحج ومثال
الثاني ما لو كانت حائضا اول الليل التي يلزمها الامساك منها صائمة على تقدير الخلو من
الحيض واحتملت انقطاع الدم قبل الفجر ولو بيسير فهل يلزمها الاستظهار [illegible] حالها في ذلك
الوقت حتى تدرك الفجر وهي طاهرة ام لا اما الاول فالظاهر فيه لزوم البناء على الاحتمال لبناء العقلاء
على ذلك فيلزمه السير والسفر فيه لحكم العقل بسقوط التكليف بانتفاء التمكن وحيث ان ما هو
شرط عقلي انما هو من باب العذر ومع عدم تحقق العذر لا يحكم العقل بكون المكلف معذورا [illegible]

منه قده

كلية

المثال
وهو الشرط العقلي لكون التخلف
عن التمكن منه عند العقلاء

الثاني فالحكم فيه الخلو عن تأمل لان امر الشرط العقلي يدور كونه العقل مدركا بما يقتضيه وجوده وعدمه او احتمال الشيء منهما بخلاف الشرط الشرعي المجعول فان امره منوط بحكم الشارع وجائز ان يحكم بسقوط التكليف عند احتمال وجوده مع سبق العدم فذلك هو الفارق بين القسمين الموجب لعدم الحكم بكون هذا القسم كما تقدم ولا يبعد دعوى بناء العقلاء بالاحتمال في هذا القسم ايضا لكن لا بالنظر الى الاحتمال من حيث هو بل لا منها داما بالعلم بحسب الاغلب وكون العمل بالاصل يؤدي بالى مخالفة الواقع غالبا فلذلك سقط الاصل عن الاعتبار ومنه ذلك جاء الاعتناء بالاحتمال فتلخص مما ذكرنا ان من قال بجواز امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط فهو في فسحة من جهة تحقق الاقدام الامتثال لكن سلك احد المسلكين الاخيرين واما من لا يقول بشيء من ذلك فلا بد له من ملاحظة الموارد على حسب التفصيل المذكور وربما يذكر في المسئلة ثمرات لكنها غير متفرعة عليها الحد بها جريان الاستصحاب في حق من وجد الماء بمقدار زمان يتمكن من استعماله ثم صار فاقدا للطهورين على القول بجواز امر الامر على الوجه المبحوث عنه وعدم جريانه على القول بعدم الجواز بيان ذلك ان استعمال احد الطهورين مما يشك في كونه شرطا عند التمكن كما هو لازم القول بلزوم الاتيان بالصلوة عند فقدهما ابتداء او كونه شرطا مطلقا كما هو لازم القول بسقوط التكليف بالصلوة عنه في حال كونه فاقدا لهما وحيث شك في ذلك من جهة وقوع الخلاف نقول ان ذلك ان كان شرطا عند التمكن في الواقع فلا اشكال في تحقق الامر بالصلوة في الحالة الثانية التي صار فاقدا لهما فيها على القولين وان كان شرطا مطلقا في الواقع فعند فقده انه يكون نافلا بمعنى ان الامر بالصلوة يرتفع في حال الفقدان على مذهب الاشاعرة وكاشفا عن عدم الامر ابتداء على مذهب الامامية فعند الشك في كونه شرطا عند التمكن او مطلقا يرجع الشك الى وجود الرافع على مذهب الاشاعرة فيجري استصحاب التكليف فيلزم الاتيان بالصلوة في الصورة المفروضة والى وجود المقتضي بناء على مذهب الامامية من جهة انه شك في انه شرط عند التمكن حتى يحكم بثبوت التكليف او شرط مطلقا حتى يكون التكليف غير صادر من الامر فلا يجري الاستصحاب لمكان رجوع الشك الى المقتضي وفيه ان ذلك انما يتم على مذهب المدققين من عدم جريان الاستصحاب عند الشك في المقتضي واما على المشهور من جريانه هناك فلا يكون ثمرة للمسئلة لجريانه على القولين في هذه المسئلة الثانية جواز اخذ الاجرة على مقدمة الواجب او على فعل ضده على مذهب الامامية وعدم جوازه على مذهب الاشاعرة حيث انكشف انتفاء الشرط بعد ذلك فيكشف عن جواز اخذ الاجرة في مذهب الامامية ووجه عدم الجواز اما بالنسبة الى المقدمة فلوجوبها وحرمة اخذ الاجرة على الواجبات واما بالنسبة الى الضد فلحرمته وحرمة اخذ الاجرة على المحرمات وفيه اولا انا نمنع من حرمة اخذ الاجرة على مثل هذا الواجب وانما الثابت هو حرمة اخذها على الواجبات التي تعلق غرض الشارع بالاتيان بها على وجه المباشرة مجانا وقد تقدم ذلك في المباحث السابقة وكذا الحال في مثل المحرم المذكور لكون

حيثية

حيثية من باب المقدمة وبالتبع وثانيا انه على القول بالحيثية لا فرق بين ما تعلق به الامر الظاهري او الامر الواقعي والامر الظاهري بالفعل المشروط الذي انكشف انتفاء شرطه موجود على مذهب الامامية الثالثة ان من اراد الوضوء قبل الزوال بنية الندب فتحقق الزوال في اثناء وضوئه يتم على القول بجواز الامر المبحوث عنه ويستأنف على القول بعدم الجواز لانتفاء شرط الامر الندبي بعدم سعة الوقت الباقي له من جهة كون ما بعد الزوال وقتا للامر بالوضوء الواجب ومثله ما لو غسل بعض اعضاء الغسل ترتيبا في وقت الظهر من ثم فقد الماء حتى خرج وقت احدى الصلوتين المذكورتين ودخل وقت الاخرى فعلى القول بجواز الامر المبحوث عنه يتم الغسل وعلى القول بعدم جوازه يستأنف لانتفاء شرط الاغتسال للصلوة السابقة فلا يكون مأمورا به ويلزم الاتيان به للصلوة الاخرى وفيه ان الوضوء مما هو محبوب ومطلوب بخصوص الوجوب او الندب ليس من مقوماته ويكفي الاتيان به بنية الرجحان وما تضمنه الندب من الرجحان كاف لتحقق الوضوء بعد تمام ما بقي منه اليه فيتم على القولين كيف لا ولو قلنا بلزوم وقوع الوضوء المندوب في مقدار زمان يسع تمامه لزم انتفاء استحباب الوضوء ولو لتطهير او تطهر في قطعة من الزمان قبل دخول وقت الصلوة لا تسع الوضوء اما انتفاء الوجوب فلعدم دخول وقت الفريضة واما انتفاء الاستحباب فلانه لازم القول بالاستيناف فالحاصل انه يجوز اتمام الوضوء على القولين فلا يكون ذلك ثمرة ويعلم من ذلك حال الغسل على الوجه المفروض فافهم وهذا آخر الكلام في المسئلة والحمد لله رب العالمين

اصل

هل يجوز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد فيه خلاف وتحقيق المقام يقتضي رسم مقدمات الاولى ان مقتضى القول بعدم جواز اجتماعهما ان يرفع النهي حكم الامر فيفسد متعلقه ومقتضى جواز الاجتماع خلاف ذلك فيبقى الامر على حاله فيجوز الامر حصول العصيان ولا يمنع من صحة متعلقه وعلى هذا فيتوجه في المقام سؤال وهو انهم كيف افردوا هذه المسئلة عن مسئلة النهي عن العبادة مع كونهما في الحقيقة مسئلة واحدة وهو سؤال مشهور ربما اوجب سوء الظن بالاقدمين من جهة الغفلة من حيث انهم فعلوا ذلك من دون سبق رؤية واهمال شعور بل يحكى عن بعض المصنفين انه اخذ المسئلتين بعنوان واحد ولكن اصح الجواب عنه جماعة من الاعلام حيث رأوا ان العدول عن طريقة القدماء لا يدفع عنهم الملام والذي يصلح عنهم وجوه احدها ما ذكره بعضهم من ان الكلام في هذه المسئلة من جهة حكم العقل وتحقيق ان النهي الوارد على المأمور به هل يرفع حكم الامر بحسب نظر العقل ام لا والكلام في مسئلة النهي عن العبادة من جهة حكم العرف بمعنى ان اهل العرف بعد عرض الخطابين عليهم هل يفهمون من النهي رفع حكم الامر ام لا او فيه ما لا يخفى على من له تفطن بتلويحاته ثم كان عنوان كل من المسئلتين بعد كلامهم الجهتين فيتساويان ولا اقل من كون مسئلة النهي في العبادة يعم كلا منهما كما صرح به بعضهم فاذا كان الكلام فيها من جهة حكم العقل فقط اندرجت هذه في تلك المسئلة فلا يبقى وجه لافراد الخاص عن العام بعنوا

وخبرا بتصريحاتهم

ن

اخرى ثانيها ما ذكره الفاضل القمي ره من ان الكلام هنا فيما كان بين متعلقي الامر والنهي عموم من وجه كقوله صل
صل ولا تغصب وهناك فيما كان متعلق النهي اخص من متعلق الامر مطلقا كقوله صل ولا تصل في الدار
المغصوبة ويرد عليه وجوه الاول عموم العنوان مع ذكرهم في تلك المسئلة من جملة اقسام المنهي عنه ما هو شيء
مفارق متحد معه في الوجود ومثلوا لذلك بقوله صل ولا تغصب وليس الا عين ما جعله الفاضل المذكور
محل الكلام في هذه المسئلة وهو ايضا ذكر هذا القسم هناك الا انه عنده يذكره تطفلا وهو دعوى
في خصم لم يقم عليها دليل بل المعلوم خلافها الثاني ان غاية ما افاده هو تغاير موضوعي المسئلتين
ومجرد التغاير في الموضوع لا يكفي مع اتحاد جهة البحث فان حاصل ما ذكره ان النزاع في جواز اجتماع
الامر والنهي وقع في موردين احدهما ما كان متعلق كل منهما اعم من الاخر من وجه والاخر ما كان متعلق
النهي اعم فجهة البحث ليس الا جواز اجتماعهما وعدم جوازه وعلى هذا كان اللازم اخذ العنوان بحيث يشملهما
ثم تقسيم الموضوع والبحث عن كل من القسمين كما هو القانون فيما اتحد جهة البحث وتعدد الموضوع لا جعل
كل من الموردين اصلا برأسه الثالث ان المثال الذي ذكره للمسئلة كما هو المعروف من زمن السيد المرتضى
الى يومنا هذا وهو قوله صل ولا تغصب ليس مما كانت النسبة فيه بين متعلقي الامر والنهي عموما من وجه
بل متعلق النهي اخص من متعلق الامر وذلك لان النهي عن الغصب حكم عقلي لكونه من قبيل الظلم وحكم الشارع
انما وقع على طبق حكم العقل ومن دأب العقل ان يحكم على الافراد بان يأخذ القضية على الوجه الكلي و
يجعل الموضوع من قبيل العام الاصولي فيقول كل غصب حرام ولا شك ان المحكوم عليه كل واحد من
الافراد فذلك في حكم تعداد الجزئيات غاية ما في الباب انه جمعها في عنوان واحد كلي وعلى هذا يكون
خصوص الغصب الموجود في ضمن الصلوة مما تعلق به النهي بخصوصه ووقع نهي الشارع مطابقا للعقل و
الامر انما تعلق بطبيعة الصلوة فيكون متعلق النهي اخص من متعلق الامر مع انا نقول ان النهي اللفظي
ايضا حكم نهي كل من الافراد على طريقة العموم الاصولي فيكون كل منها متعلقا له بخصوصه ويكون متعلق
النهي اخص من متعلق الامر الرابع انه اذا كان متعلقا الامر والنهي طبيعتين متخالفتين قد اوجدهما المأمور
في فرد واحد مع كون ما هو متعلق الامر منهما اعم من متعلق النهي مطلقا كما لو امره بالحركة ونهاه عن التداني
الى موضع مخصوص فتحرك اليه فمثل ذلك لا يمكن ادراجه في مسئلة النهي عن العبادة لكونه ليس من قبيل ما جعل
موضوعا لتلك المسئلة من مثل قوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة مما اخذ فيه متعلق الامر والنهي بعنوان
خاص مع زيادة قيد في خصوص متعلق النهي بل هو من قبيل ما خرج عنه مما كان النهي فيه عن شيء مفارق
اتحد مع المأمور به في الوجود والمسئلة اجتماع الامر والنهي اذ ليست النسبة بين متعلقيهما هو عموم من وجه
ثالثها ما ذكره صاحب الفصول ره في مسئلة النهي عن العبادة من ان النزاع في مسئلة اجتماع الامر والنهي
فيما اذا تعلق الامر والنهي بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة وان كان بينهما عموم مطلق وفي مسئلة النهي
عن العبادة فيما اذا اتحدتا حقيقة وتغايرتا بالاطلاق والتقييد بان تعلق الامر بالمطلق والنهي بالمقيد

ثم قال

ثم قال وما ذكره بعض المعاصرين في بيان الفرق من ان النزاع هناك فيما كان بين الموردين عموم
من وجه وهنا فيما اذا كان بينهما عموم مطلق فغير مستقيم وقد مر التنبيه عليه واشار بذلك الى
ما ذكره في مسئلة اجتماع الامر والنهي بقوله ثم لا فرق في موضع النزاع بين ان يكون بين الجهتين عموم من وجه
كالصلوة والغصب وبين ان يكون بينهما عموم مطلق مع عموم المأمور به كما لو امره بالحركة ونهاه عن التداني
الى موضع مخصوص فتحرك اليه فان الحركة والتداني طبيعتان متخالفتان وقد اوجدهما في فرد واحد
والاولى منهما اعم هذا كلامه ره والحاصل انه جعل مدار الفرق بين المسئلتين هو تعدد العنوان في هذه المسئلة
وعدم تعدده في المسئلة الاخرى سواء كانت النسبة هي العموم والخصوص مطلقا او من وجه وقد عرفت ان مجرد
الافتراق في كون متعلق الامر والنهي بعنوانين او بعنوان واحد لا يكفي في افراد احدى المسئلتين
عن الاخرى لما عرفت من ان تعدد الموضوع كما هو مناط ما ذكره لا يغني بذلك بعد اتحاد جهة البحث التي
هي جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وعدمه والتحقيق في الجواب ان مناط البحث في هذه المسئلة
انما هو تحقيق ان النوع الخاص من الطلب وهو النهي هل ينافي النوع الاخر الذي هو الامر ويرفع حكمه
ام لا وفي مسئلة النهي عن العبادة هو بيان ان النهي الذي هو حكم طلبي هل ينافي الصحة التي هي من الاحكام
الوضعية ويرفعها ام لا فيرفع حكم الامر مع بقاء الصحة وليس بحثهم في تلك المسئلة منوطا بوجود مقتضي
الصحة كالامر وغيره من الادلة المقتضية لها كما زعمه الفاضل القمي ره حيث قال بعد تحرير النزاع في هذا الاصل
النهي يثبت بعد ما ورد من الشارع ان جهة صحته ثم ورد النهي عن بعض افراده او خوطب بعام يشمل كل فرد
ثم استثنى لبعضهم عنه فمثل الامتثال ايام والقمار ونحو ذلك ليس من محل النزاع في شيء اذ
الكلام والنزاع في دلالة النهي على الفساد وعدمها وما ذكر فاسد بالاصل لان الاصل عدم الصحة واما
الفساد فدليله عدم الدليل انتهى فمراده ره انه لا بد من دليل من قبل الشارع مقتضي للصحة ولا يكفي
الاصل الذي هو الاباحة الاصلية واراد بالامتثال المثال ايام صوم الوصال فانه الذي لا مقتضي للصحة فيه
الامر بالصوم مما لا يفي بافادتها لكونه عبارة عن الامساك النهار والوصال هو الامساك في
الليل خارج عن حقيقته والحق انه لا يلزم وجود مقتضي الصحة بل يكفي احتمالها ولو لاجل الاحتمال
سائر الاديان وان كان الاصل يقتضي الفساد فمثل صوم الوصال مما لم يثبت الصحة واحتمالها الثبوت في
بعض الاديان السابقة داخل في مسئلة النهي عن العبادة ففي الحقيقة يؤل البحث في تلك المسئلة عن
حال النهي فقط من جهة اقتضائه الفساد وعدم اقتضائه لما عرفت من عدم اشتراط البحث فيها بسبق
مقتضي الصحة ووجوده بخلاف هذه المسئلة فيعتبر في تحقق البحث فيها وجود المقتضي للصحة ايضا وهو الامر
وهذه جهة اخرى للفرق بين المقامين ولو تنزلنا عن ذلك وسلكنا مع الفاضل المذكور مسلك الوفاق
في اعتبار مقتضي الصحة هناك ايضا قلنا ان الفرق بين المقامين لا يخ ايضا لان المقتضي هناك اعم من
الامر وغيره من الادلة المفيدة للحكم الوضعي مثل قوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا وصحيحة زرارة عن

او جعفر اذا زالت الشمس دخل الوقتان الظهر والعصر واذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء
الآخرة بخلافه هنا فلا بد وان يكون هو الامر دون غيره ولو سلمنا اشتراط كون المقتضي هناك ايضا
هو الامر فالفرق بين المقامين واضح لان البحث هناك يعم العبادات والمعاملات بخلافه هنا فانه يختص
بالاول ولو اغمضنا عن كون تلك المسئلة تعم المعاملات ايضا فالفرق بينهما يظهر بناء على مذهب من
يقول بان النهي يقتضي الصحة فانه يقول بان النهي يرفع حكم الامر فيه ولا كذلك القول بان يقتضي الفساد فهو
يوافق المتلبس في هذه المسئلة لكنه اذا كان هناك فغاية ما يتصور في المقام ان القول بعدم الجواز في
هذه المسئلة يكون دليلا للحكم بالفساد هناك على قول وهو قول من لا يقول باقتضاء النهي الصحة في
فيتم من موضوع تلك المسئلة وهو لغنا ولا يلزم من ذلك اتحاد المسئلتين هذا كله مضافا الى
كون مسئلة اجتماع الامر والنهي اعم من كون متعلق النهي مما لا يتعلق الصحة فيمكن تصويرها بالنسبة
الى الزنا لو فرض تعلق الامر والنهي به من جهة عنوانين بخلاف تعلق النهي في تلك المسئلة فيعتبر ان يكون
مما لا يتعلق بها كما عرفت ثم انا لو قلنا بكون النهي هناك اعم من النهي التحريمي والارشادي كما ذكره
بعضهم وحكم بالفساد في المعاملات ايضا عند تعلق النهي بها فالفرق اوضح وذلك انه قال ان البحث هناك
في كل من قسمي النهي التحريمي بالنسبة الى العبادات والارشادي بالنسبة الى المعاملات وان قوله لا تبع
الغرر معناه بيان الحكم الوضعي وافادة ان البيع لو وقع في ذلك الحال كان فاسدا وهذا الكلام
وان صدر عن بعض المتاخرين ولكنه ليس بمحل من القبول كما سيتضح الوجه في ذلك في محله وان الشارع
هناك خصوص النهي التحريمي لا الارشاد على ما ذكره يبدو جهة فرق آخر وهو ان الكلام هناك في كل
من القسمين بخلافه هنا فانه مختص بالتحريمي وضميمة ذلك الى ما ذكرنا من وجوه الفرق يجعل الحال
اوضح هذا وقد تبين مما ذكرنا ان حقيقة الفرق بين المقامين هو اختلاف جهتي البحث فيهما
فالكلام هنا من جهة اجتماع نوعي الطلب هما الامر والنهي وهناك من جهة اقتضاء النهي الحكم
الوضعي ويشهد بذلك ملاحظة العنوانين لعين البصيرة وسداد الكلام ثم بيد غير بصيرة ثم ههنا
كلام وهو انهم راموا تحقيق مورد توجه الامر والنهي الى شيء واحد وكيفية وقوعه بعد خلافهم في
جوازه وامتناعه فرام بعضهم حول تصويره في العامين من وجه وفيما كان متعلق النهي اخص من متعلق
الامر كالفاضل القمي فانه قال الغرض ثم انما تمسك به على مختاره ومن ذلك ظهر ان العقل لا يدل على
امتناع الاجتماع في المنهي عنه تخييرا ايضا لو كان اخص من المأمور به مطلقا ايضا هذا وذكر بعضهم انه
لا يمكن تصويره الا فيما كان هناك طبيعتان متخالفتان وعنوانان متغايران كالصلاة والغصب فيه
وهو الحق اذ لا يتصور ما ذكره الفاضل المذكور اعلى وجه نذكره ان شاء الله وسيجيء تفصيل ذلك ان شاء الله
نعم فهذا كلام جرى بينهم لكنه ناظر الى تحقيق مورد المسئلة وتصوير توجه الامر والنهي الى شيء واحد
ولا مدخل له في افراد احد العنوانين عن الآخر ولا اثر له فيه وبهذا يظهر انه يقوى الاشكال على الفاضل

النهي

التحريمية من جهة انه اعترف بتصوير اجتماع الامر والنهي فيما كان متعلق النهي اخص من متعلق الامر
فقد اعترف باتحاد جهة البحث في المقامين وح فلا يتحقق لعدل المورد اثر في افراد احد
العنوانين عن الآخر هذا وانت ان كنت ممن امعن المقاصد وتامل المراصد وجدت ان ما ذكرنا
ليس مما يسمح به كل فكر فاتر ولا مما وقع التصريح به في الدفاتر فاغتنم ذلك وكن على حذر من المهاوي
والمهالك المقدمة الثانية في ان هذه المسئلة هل هي من المسائل الكلامية ام هي من مبادي الاحكام
ام هي من المسائل الاصولية اللفظية ام العقلية ربما يقال بالاول نظرا الى ان علم الكلام يبحث فيه
عن احوال المكلف وكيفية التكليف وهذه المسئلة من قبيل الثانية وفيه ان البحث عنها في علم
الكلام من تلك الحيثية لا ينافي البحث عنها في علم الاصول من حيث كونها قاعدة ممهدة لاستنباط
الاحكام الشرعية الفرعية فيكون من هذه الحيثية من جملة مسائل علم الاصول وربما يقال بالثاني
نظرا الى ان الكلام في مبادي الاحكام يرجع الى معرفة الحكم واقسامه واحكامه ومعرفة الحاكم كالبحث
عن كون العقل حاكما وما نحن فيه من ذلك القبيل لان مناط البحث فيه انما هو جواز اجتماع قسمين
منه وهما الوجوب والحرمة في شيء واحد وفيه ان مجرد معرفة كون شيء من المسائل من جملة
مسائل علم من العلوم هو صحة حمله عليه وكون الحكم في تلك المسئلة من عوارض موضوعه وظاهر انه
يصدق على هذه المسئلة انها قاعدة ممهدة لاستنباط الحكم الشرعي الفرعي فالحكم المذكور في المسئلة
من العوارض اللاحقة للادلة التي هي موضوع العلم اما ان قلنا بكون المسئلة اصولية لفظية فلان
حاصل البحث انه اذا ورد امر ونهي في الكتاب او السنة على شيء واحد على الوجه المتنازع فيه فهل يوجب النهي
على متفاهم اهل العرف رفع اليد عن الامر في خصوص ما اجتمعا فيه ام لا وبذلك يصير البحث عن عوارض
الكتاب والسنة اللذين هما من ادلة الاحكام واما ان قلنا بكونها اصولية عقلية فهناك طريقان احدهما
ان يقال ان العقل اذا حكم بعدم الجواز مثلا فاذا ورد في الكتاب او السنة اجتماع امر ونهي على الوجه المذكور
لزم رفع اليد عن الامر الوارد فيها في مادة الاجتماع وبهذا الاعتبار يؤول البحث الى البحث عنهما و
لكنه لا يخلو عن بعد وان كان لهذا الاعتبار في المقام ثانيهما ان يقال ان العقل اذا حكم بعدم جواز
الاجتماع كان حكمه ذلك من ادلة الاحكام الشرعية الفرعية لما تقرر في بابه ان الدليل العقلي من
جملة موضوع الفن فالبحث عنه داخل في علم الاصول ولا وجه لعده من المبادي بمجرد كونه مما يرجع الى حال
الحكم والتحقيق جعل المسئلة من مبادي الاحكام بالاعتبار المذكور حيث عقل عما ليس من كون موضوع
الفن ما عدا حكم العقل من الادلة فيكون موضوعه الادلة الثلثة الباقية ~~وذلك لان حكم العقل من~~
~~الادلة فيكون موضوعه الادلة الثلثة الباقية~~ وذلك لان حكم العقل لا يخلو اما ان يكون على وجه الاستقلال
او على وجه التبعية بان يكون بملاحظة خطاب الشرع والاول هو مسئلة التحسين والتقبيح فتكون
هذه من مبادي الاحكام من جهة ان البحث يرجع الى احوال الحاكم الذي هو العقل من حيث انه هل

هو حكم عقلي يتوصل بصحيح النظر فيه الى حكم شرعي فعلى الظاهر ان الدليل العقلي م

يتحقق منه الحكم ام لا والثاني هو مسئلة وجوب المقدمة وان آخر يتعلق بانتفاء الشرط ومن المسئلة
وقد جعل الجميع من مبادي الاحكام لما من الثالث وان سوء اختيار المكلف هل يوجب جواز تكليف
بالمحال الذي تسبب له ام لا مما صحابنا من التزم بانه يوجب جوازه كما نسب بعض مشايخنا الى الفاضل
القمي ره وجماعة والمشهور خلافه وتحقيق الحال يقتضي الكلام على التكليف بالمحال بقول مطلق فنقول ان
المحال على ثلثة اقسام لانه اما ذاتي كالجمع بين النقيضين والجمع بين الضدين او عرضي وهو اما مستند
الى انتفاء شرط ومقتضي كالطيران في الهواء بالنسبة الى احاد البشر من جهة عدم ما يتوصل به اليه كالجناحين
وهذا القسم ينقسم الى قسمين احدهما ما كان السبب في انتفاء الشرط مثلا ليس هو المكلف كالمثال المذكور
وثانيهما ما كان هو السبب فيه كالرمي بنفسه من شاهق فان التحفظ من الوقوع على الارض مما هو
محال في حقه لكنه هو محال في حقه لكنه هو بنفسه صار سببا لذلك فهذه اقسام ثلثة المحال الذاتي والعرضي
الغير المستند الى المكلف والعرضي المستند اليه فالاشاعرة يجوزون التكليف بالمحال في الجملة باتفاق منهم
على ذلك فاكثرهم يجوزونه مطلقا وبعضهم يفصل بين المحال الذاتي فيمنعه والمحال العرضي فيجوزه كالحاجب
محتجا بالجواز وجهان الاول ما هو المعروف بينهم من ان امتناع التكليف بالمحال ليس الا من جهة قبحه العقلي وهو
ممنوع لعدم ادراك العقل شيئا من الحسن والقبح ولم يوافقهم على الجواز في القسمين الاولين احد من الامامية
والمعتزلة اعتمادا على اصلهم المبرهن عليه في محله من ادراك العقل الحسن والقبح ولا ريب في قبح التكليف
بالمحال عقلا بل نقول ان القسم الاول الذي هو المحال الذاتي يستحيل تعلق التكليف به فالتكليف به
من قبيل التكليف المحال لا من قبيل التكليف بالمحال فيلزمهم القول بعدم جوازه ولا يمكنهم
تجويزه وذلك لان الاستحالة الذاتية تؤل دائما الى الجمع بين المتناقضين
او الجمع بين الضدين والتكليف بالجمع بين المتناقضين جمع بين المتناقضين لان معنى التكليف بالمتناقضين
يؤل الى ان احدهما واجب ووجوبه مستلزم لعدم وجوب الآخر كما هو قضية التناقض وكذا العكس
فيؤل الى ان كلا منهما واجب وغير واجب وصدقهما معا محال وكذا الحال في الضدين وهذا اصل المحال
فان عقدت بعض الجملة بان يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة مامورا به منهيا عنه فذلك مستحيل قطعا
وعلله بعض من رام توضيح كلامه بان مقتضى الوجوب جواز الفعل ومقتضى الحرمة عدم جوازه وهما متناقضان
فلا يجوز اجتماعهما بالضرورة انتهى وقد اعتبر الكلام السابق وقد يجيزه بعض من يجوز تكليف المحال ثم
استدرك بعض المجيزين لذلك نظرا الى ان هذا ليس تكليفا بالمحال بل هو محال في نفسه لان معنى الحكم
بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز انتهى وحاصله ان الامر بالوجوب متضمن لجنس هو الجواز والنهي متضمن لجنس
هو عدم الجواز وهما متناقضان يستحيل اجتماعهما فيستحيل اجتماع الامر والنهي في واحد شخصي متحد الجهة
وعلل الفاضل القمي ره استحالة التكليف المحكية عن بعض المجبرة من التكليف بسوء الارادة وان ارادة الفعل
والترك من المحال وهو متم على مذهبنا واما على مذهب الاشاعرة فلا وجه له لكونهم يجوزون ارادته تعالى

كون التكليف بالمحال الذاتي محالا واضح
في قسم منه وهو ما لو كان الامر
تكليفا ن امره ونهي كما في اجتماع
والنهي ولكن بالنسبة الى القسم الآخر
وهو ما كان التكليف واحدا فه خطاء

بالمحال

مما يكوهم

مما يكوهم فلا يشترط عندهم سبق الارادة على الطلب الثاني ما ذكره البيضاوي من قوله تعالى حكاية
عن رسوله صلوات الله وسلامه عليه واله ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا ربنا ولا تحمل علينا
اصرا كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به الآية وجه الدلالة ان الاتيان بالمنسي
في حال النسيان محال والمؤاخذة لا تتحقق الا بعد الامر وكذا الحال في الاتيان بما لا يطاق فلولا
ان التكليف بالمحال جائز لم يكن للاستدعاء برفع المؤاخذة بل الاثرية الامر به وكذا لم يتحقق
الامتنان منه تعالى برفع الامر بما لا يجوز ولا يمكن ويحث وقع منه ذلك دل على جوازه وكان الامتنان
منه تعالى برفع وقوعه وتعجيزه ذلك ان التكليف بالمحال جائز غير واقع والجواب عنه ان رفع المؤاخذة
بما لا يطاق فان المراد منها عما لا يطاق بحسب متعارف الناس وفيهم انشاء الثواب وذلك يرفع
العسر والحرج واما عن المؤاخذة بالنسيان والخطاء فان المراد بهما مقدماتهما واما القسم الثالث و
هو المحال العرضي المستند الى اختيار المكلف فقد عرفت انه نسب بعض مشايخنا القول بجوازه على الفاضل
القمي ره وجماعة والمشهور خلافه وتظهر الثمرة في موارد منها تحيير النهي عن الخروج لمن توسط
ارضا مغصوبة كالنهي عن اللبث فيها على مذهبه من جهة ان المكلف بسوء اختياره عرض نفسه لذلك خلاف
القول بعدم الجواز فلا يجيز بناء عليه الالتزام بذلك ومنها تكليف الكفار بقضاء ما فاتهم من زمن الكفر
في حال كفرهم وتوضيح ذلك انا لما قلنا بكون الكفار مكلفين بالفروع كان اللازم من ذلك تكليفهم
باداء الحاضرة وقضاء الفائتة اما الاول فلا اشكال فيه لانه وان كان لا يصح منه الاداء في حال كفره
لكنه يصح منه لو اسلم ولا يرتفع عنه التكليف بالاداء بعد الاسلام واما الثاني فيشكل الامر فيه من جهة
ان توجيه الامر اليه بالنسبة الى ما بعد الاسلام لا وجه له لانه لو اسلم سقط عنه القضاء فينبغي احتمال توجيه
الامر اليه بالنسبة الى حال الكفر مع انه لو اتى به في تلك الحال لم يقبل منه وهو تكليف المحال فمن جوزه اذا
كان السبب هو سوء اختيار المكلف فهو في فسحة من ذلك لان الكافر قد تعرض لذلك بسوء اختياره لعدم
الى الاسلام في زمان البلوغ ويلزم على القول الآخر التجشم في دفع الاشكال ومنها تكليف المرتد الفطري
على القول بعدم قبول توبته ظاهرا او باطنا فانه مامور بالعبادات ولا يقبل منه وذلك هو تكليف المحال
الا انه لما كان الباعث عليه سوء اختيار المكلف كان القائل بجوازه منه في فسحة ويلزم المانع التجشم
في تصحيح مثال ذلك ثم ان الفاضل القمي ره واشباله اختاروا الجواز كما عرفت ولعل ذلك
مما تعارف بين المتكلمين من ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار وكذا الايجاب بالاختيار
لا ينافي الاختيار ونحن نوضح المراد بهما ثم نشير الى ما هو مقصد الفاضل المذكور ومبنى مذهبه فنقول
ان هاتين القاعدتين مما ذكرهما العدلية من المتكلمين قبالا للاشاعرة في قولهم باضطرار العباد
في افعالهم وايرادهم على العدلية بان كيف يصح القول بكون الافعال اختيارية مع ان كل فعل
معلول العلة تامة اذا وجدت ترتب عليها وجود المعلول قهرا واذا فقدت ترتب عليه فقدها فقد على

وجه الاضطرار يجب ان يكون المكلف به معلوما من الترتب على العلة بعد ايجادها سواء كانت
علة الوجود او العدم فمقالات العدلية مبنية على ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار وارادوا
بذلك ان انتفاء الشيء بوجود علة الانتفاء وامتناعه بالعرض بالعرض باختيار المكلف حتى ان جعل
علة الامتناع بارادته لا ينافي وصف الفعل بكونه اختياريا للمكلف فالامتناع ههنا مثله في قولهم
الشيء ما لم يمتنع لم ينعدم فمرادهم الامتناع بالعرض من جهة تحقق علته التامة وكذا الحال في قولهم
الايجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار فانهم ارادوا به ان ايجاب الفعل بايجاد علته التامة بالاختيار
لا ينافي وصفه بكونه اختياريا من جهة انه كان له ان يريد عدم الوجود فلا يوجد علة الوجود بل علة
العدم فيجعله ممتنعا فلذلك تؤكد الاختيار من جهة ان ارادته واختياره من الكمال تتعلق بالفعل
مرتبة الوجوب او الامتناع فالايجاب ههنا مثل الوجوب في قولهم الشيء ما لم يجب لم يوجد
فحاصل مرادهم ان الفعل لا يخرج عن كونه مختارا فيه بايجاب الفاعل له او جعله ممتنعا وثبوت
الاختيار بالنظر الى ما قبل الوجوب والامتناع من حيث انه يمكنه ان يريد الايجاد فيوجبه ويريد
الاعدام فيجعله ممتنعا لا بعد الوجوب والامتناع اذ لو اتى بالفعل حينئذ كان آتيا الفعل آخر غير
الاول الذي اوجبه او منعه ولو تركه كان تاركا الفعل غير الاول فالذي اوجبه غيره بل الاعدام مخصوص
والذي منعه غيره بل الايجاد كذلك فوصف الافعال بكونها اختيارية دائرة ونحن نقول مطلق بالنظر الى
الحالة السابقة على الوجوب والامتناع اذا عرفت ذلك فنعلم ان المسئلة المذكورة ايضا لم يخرج القاعدتين
عن مؤداهما بان يقول ان قولهم الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار بمعناه المطابقي هو ان الاستحالة
بسوء اختيار المكلف لا ينافي اختياره وجواز تكليفه لان ذلك اخراج لكلامهم عما هو عليه بل نظر الى
ان مقتضى القاعدتين لما كان هو كون المكلف مختارا وان اتصاف الفعل بكونه مختارا فيها ينعدم
على الفعل بعد الوجوب والامتناع انه مختار فيه ولا ريب ان التكليف بما هو مختار فيه جائز فيجوز التكليف
بعد الوجوب والامتناع باختيار المكلف لكون المكلف به اختياريا بامورة فقد اخذ بالحلاف لفظ القاعدتين
وفرع على ذلك جواز التكليف بالمحال اذا استند الى سوء اختيار المكلف وغير ان اتصاف الفعل بالاختيار
انما هو بالنظر الى ما قبل الوجوب والامتناع كما عرفت والتكليف به انما يصح قبلهما فما هو جواز التكليف
انما هو عدم وصول زمان صدق الطاعة والعصيان وترتب الثواب والعقاب فالطلب دائما انما يتوجه
في حال الامتناع لكن لا على وجه التنجز وصدق المخالفة ولا يتوجه في حال الوجوب ولا في حال الامتناع
المنجز المترتب عليه العقاب وصدق المخالفة لما عرفت من ان الماتي به في ثاني الحال غير الماتي به او
المتروك في الحالة السابقة وان مقتضى القاعدتين اثبات الاختيار بالنسبة الى خصوص الفعل الماتي به
والمتروك بالنظر الى الحالة السابقة على الوجوب والامتناع فلا يكون ما ذكره عين مدلول القاعدتين
ولا نتيجة لهما فان ذلك حسبان القاعدتين لا تفيدان ذلك بالمطابقة ولا يترتب عليهما ما ذكره على وجه التنجيز

لكن

لكن لا مانع من الالتزام بذلك بعد ملاحظة ان الوجه على وجه الارتكاب لكلف بما عرض المحال من جهل المامور به
ممتنعا امتنعه او غيره على نفسه صح للامر ان يشدد عليه الامر فيامره بما السائل هو وقلت ان المانع من جواز التكليف
بالمحال هو قبح العقل ولزوم السفه على الامر وذلك موجود ههنا بعينه وان شئت صدق المقال فاختبر
عقلك فيمن يرمي نفسه من شاهق مع كونه مامورا بتركه من قبل المولى هل يجوز ان يامره في اثنائه
بالتحفظ من الوقوع على الارض ام لو صدر من الامر ذلك لنسبه اهل العقل الى السفه وذلك ظاهر
بايح عند من ميز الحسنات من القبايح ثم اعلم انه لا فرق في حكم جواز التكليف بما انتهى بسوء الاختيار المكلف
بين ما كان هو المطلوب من فعله نفسه وسطره وبين ما كان مترتبا عليه فكما لا يجوز الامر بالتحفظ في الهواء
لعبد اذا رمى نفسه من شاهق كذلك لا يجوز النهي عن الوقوع على الارض كما ان الظاهر ان الفاضل المذكور
وموافقيه يقولون بجواز التكليف بالقسمين اذا كان السبب هو سوء اختيار المكلف ثم لا مانع من
القول بترتب العقاب على ما اوجبه او احاله بسوء اختياره وعلى جميع ما يترتب عليه اذا كان هناك تكليف
سابق على سوء الاختيار كما لو امره بالوضوء ونهاه عن قطع يده فقطعها فانه يترتب عليه العقاب من جهة القطع
ومن جهة فوت الوضوء واحدا كان او متعددا على حسب عدد المامور به وان كان الحال بعد
الوجوب او الامتناع فبحسب سبق التكليف وعدمه واما اذا لم يسبق التكليف فلا يوجب ايجاد وجوب الفعل
او امتناعه خطابا ولا عقابا بل يعتبر في ترتب العقاب على شيء بسبب سبق التكليف تناول الخطاب
لما يراد ترتيب العقاب عليه وان من الخطابات ما يعلم شموله لجميع الافراد كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا فانه
يعم النهي عن كل ما يصدق عليه انه زنا لما اشرنا اليه سابقا من ان النهي يتوجه الى جميع افراد المنهي عنه على وجه
العموم الافرادي ومنها ما يشك في شموله لبعضها فمن قبيل الاول الامر بالحج فانا نعلم بتنجز الامر عند
تيسر القافلة وان كان زمان الفعل متاخرا وهو الوقت المقرر للمناسك فاذا ترك السير لكنه و
لم يسافر ترتب عليه العقاب حال ترك المقدمة التي هي المسافرة او يكون مراعى بوصول وقت اصل
الفعل على الخلاف المتقدم في مقدمة الواجب ومن قبيل الثاني النهي عن الخروج عن المكان المغصوب المنتهي
الى اداء قوله لا تغصب فان تناوله للنهي عن الخروج مشكوك وذلك لان التكاليف انما تتعلق بالمكلفين
على حسب موارد ابتلائهم كما يشهد به ملاحظة الشبهة المحصورة فانهم ذكروا ان طرفي الشبهة ان كانا مما هو
محل ابتلاء بالنسبة الى المكلف كما لو علم اجمالا بان شيئا من بدنه ولباسه نجس لزمه الاحتياط فلا يجوز
الصلوة على ذلك الحال الذي هو فيه وان كان احدهما محل ابتلاء دون الاخر كما لو علم اجمالا بان شيئا
من لباسه ولباس زيد نجس ولا يعلم بعينه جاز له الصلوة مثلا في لباسه لكون لباس زيد ليس محل
ابتلاء بالنسبة اليه وان تمييز محل الابتلاء عن غيره قد يكون واضحا يعرفه كل احد كما عرفت من المثالين
وقد يكون محل اشتباه فيشك كون الشيء مما يعد محل ابتلاء كما لو علم اجمالا بان شيئا من انائه او
جاره الذي يتفق اختلاطه نجس ونحو ذلك فهل يجوز له استعمال انائه اصالة البرائة ام يلزم الاحتياط

الحكم هنا هو البناء على البراءة يضاوح نقول ان شاء الله قوله لا ينقض الخروج غير معلوم لكونه بالنسبة
الى المكلف ليس هو محل الابتلاء قبل دخوله ومناط تميز محل الابتلاء عن غيره هو ان كلما جاز التكليف
به منجزا من دون تعلق سفر وعار بالنسبة الى الآمر فهو محل الابتلاء كنهي من علم اجمالا بان بدنه او
لباسه نجس عن الصلوة وكل ما لحق الآمر بالامر به تعيير من العقلاء فهو ليس من محل الابتلاء وذلك كما
لو نهى من لم يدخل في المكان المغصوب عن الخروج من المكان المغصوب ونحوه مما ضمن التكليف
المنجز وعلى هذا فلا يتوجه النهي عن الغصب الا بالنسبة الى الدخول الذي هو محل الابتلاء ولا يتناول الخروج
وهو في حال صدور النهي عن الغصب غير داخل وبعد الدخول ايضا لا يصح توجيه الخطاب بالنهي عن الخروج
اليه مع كون اللبث مبغوضا لان ذلك تكليف بالمحال وان كان منتهيا عن سوء اختياره وقد عرفت
قبح توجيه الخطاب اليه فالنهي عن الغصب قبل الدخول غير متناول للخروج وبعده لا يصح توجيه النهي اليه
فلا يكون ماموراً بالخروج ولا عقاب عليه فيه وبعضهم وان التزم بتناول النهي السابق له ايضا الا
انا لو نقل بعدم التناول فلا اقل من الشك فيه وقد عرفت ان البناء على البراءة ثم فتلخص مما ذكرنا
ان العقاب انما يترتب على التكليف المتناول له لا بعد الامتناع ولكن بعدما تناعره ولا عرو في ذلك
لان شان العقاب انما هو المطلوب بعد امتناع المامور به فلا يترتب عليه ابدا الا بعد امتناعه ما دام
لم يمتنع لا ينقطع الخطاب به ومع بقاء الخطاب بالشيء لا وجه للعقاب عليه فاذا انقطع التكليف والخطاب
وخرج لواجب عن وجوبه بالامتناع والمخالفة فهناك يترتب العقاب ثم ان بعض من وافقنا
على ما اخترنا اورد على من قال بجواز الخطاب والتكليف بالمحال بسبب سوء الاختيار بانه لو جاز بسبب سوء
الاختيار لزم ان لا يعصي احد واللازم باطل ضرورة من الدين فكذا الملزوم بيان الملازمة انه
بامتناع الفعل لا ينقطع الخطاب كما هو مذهب ذلك القائل من جواز التكليف مع سوء الاختيار ومع عدم
انقطاع الخطاب لا يتحقق العصيان وذلك ما ذكر من اللازم وفيه ان من يقول بجواز توجيه الخطاب لمن
جعل الفعل ممتنعا بسوء اختياره انما يقول بجواز توجيهه اليه اذا كان المانع من قدرته على الاتيان
بالفعل منحصرا فيما حصل بسوء اختياره بان يكون جميع ما عدا ما فوته من الشرط موجودا من الشرائط
والمقتضي وغيرهما فيكون استناد امتناع الفعل الى سوء اختياره لا فيما اذا انتفى غيره ايضا من الشرائط
المحصلة مثلا فيكون امتناع الفعل مستندا الى ذلك الغير لو فرض وجود ما فوته مثلا في المثال المذكور
نقول بان من قطع يده في اثناء وقت شيء من الصلوات يجوز توجيه الامر بالوضوء اليه ما دام الوقت
باقيا لاستناد انتفاء القدرة الى تفويته واما اذا خرج الوقت فلا يجوز توجيه الخطاب بالوضوء اليه
لانتفاء شرط آخر يستند امتناع الفعل اليه وهو خروج وقت المامور به وعلى هذا فكيف يتصور عدم انقطاع
الخطاب ضرورة انه فيخرج الوقت وقد ينتفي شرط آخر فينقطع الخطاب فيتحقق العصيان ثم ان القائلين
بجواز توجيه الخطاب الى من اخل بالمامور به بسوء اختياره افترقوا فرقتين فمنهم من قال بجريان ذلك

في الخطابات

[Right margin notes:] تمام — الاثم — ايضا — اورد

في الخطابات اللفظية الشرعية والعرفية ومنهم من قال ان ما ذكرنا انما هو بحسب العقل واما الخطابات اللفظية
فلا تتعلق الى ما امتنع في حقه الفعل ولو بسوء اختياره فالامر بالوضوء لا يتوجه الى من قطع يده
بسوء اختياره عندنا وقد اشرنا سابقا الى ان ما حكيناه عن الفاضل القمي انما هو بناء على ما نسبه
بعض مشايخنا وعندنا ان النسبة المذكورة خطأ فهو لا يقول بان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار
خطابا بل يقول بانه لا ينافيه عقابا ولتوضيح ذلك ان الكلام في مسئلة جواز التكليف بالمحال لسوء اختيار
المكلف انما هو في التكليف الحقيقي دون التكليف المبني على التعجيز او التوبيخ او المبني على التنبيه على
استحقاق العقاب لان ذلك من قبيل التكليف بالمحال ضرورة ونحن نقول ان الفاضل المذكور وان
كان قد صرح في مسئلة من توسط دارا مغصوبة بان تعلق الامر والنهي بالخروج وان كان من قبيل التكليف
بالمحال لكن لا دليل على استحالته اذا كان الموجب سوء اختيار المكلف الا انه صرح في ذيل الكلام
ان مبنى ما اخترناه من اجتماع الامر والنهي جعل التكليف من قبيل التكليف الابتلائي والتنبيه على استحقاق
العقاب لا طلب الترك في نفس الامر مع علم الآمر بانه لا يمكن حصوله مع امتثال الامر وعلى هذا يصير
مذهبه ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقابا لا خطابا بالمعنى المقصود وهو الخطاب الحقيقي
لان جواز الخطاب على وجه التنبيه على العقاب مما لا ينكره احد ثم يتفرع عليه صحة استظهاره الجواز من الفقهاء
استشهادا بكون المستطيع مكلفا بالحج اذا اخره اختيارا وان فاتت استطاعته لا ينطبق على مطلوب
لانه من قبيل التكليف الحقيقي مضافا الى عدم كونه من قبيل المحال وانما هو من قبيل فاقد الاستطاعة بعد
فافهم تنبيه كما لا يصح التكليف بالمحال ابتداء بان يوجد المانع في ابتداء العمل فيمنع من ابتدائه التكليف
كذلك لا يصح في الاثناء بان يوجد المانع في اثناء العمل في اثنائه وسيجيء بحثنا الى التمهيد في اثنائه
في المسائل التفصيل بين تحقق العارض المانع من ابتداء العمل والمانع من استدامته بعدم الجواز في
الاول والجواز في الثاني واستشهاد ذلك بما ذكر عند قول المحقق ويصح صوم الصبي المميز والنائم اذا
سبقت منه النية ولو استمر الى الليل وفرع عليه صحة صوم النائم نظرا الى ان تكليف النائم قبيح ابتداء
لا في اثناء العمل فالامر بالصوم متوجه اليه في حال نومه بعد النية وكذا صحة احرام النائم وصحة صلوة
ذهول المصلي عن الصلوة لو ابتدئها على وجهها ثم عرض له الذهول في الاثناء بحيث اكملها وهو لا يشعر
بها بلغة الى انه لولا اشتراط الصلوة بالطهارة لما نافاها النوم بعد تحقق نيتها ومقارنتها التكبيرة ولما
كان الصوم غير مشروط بالطهارة كان مجزيا لم يمنع منه النوم واستندنا ما ذكره الى ان الاصوليين احتجوا على
امتناع تكليف النائم والغافل بان الاتيان بالفعل المعين لغرض امتثال الامر يقتضي العلم به المستلزم
للعلم بتوجه الامر نحوه فان هذا الدليل غير تام في اثنائه العبادة في كثير من الموارد اجماعا اذ لا يتوقف
صحتها على توجه الذهن اليها فضلا عن ايقاعها على وجه المطلوب قال في آخر كلامه وقد ظهر من ذلك
ان معنى قولهم يستحيل تكليف الغافل والنائم والخبر الدال على رفع القلم عنه انه يستحيل ابتداؤهم بالتكليف

[Left margin notes:] لا يكون معه — من اثناء العزم — علم ان الشيخ يتيح تكليف النائم والغافل انما هي بالنسبة الى الاحكام التكليفية دون الوضعية نعم يعيد

او انهم لو فعلوا فعلا في تلك الحال الذي حرما او تركوا واجبا لم يؤاخذوا عليه وهذا التفصيل وان لم يصرحوا
به في قواعدهم لكن استقراء كلامهم بل اجماعهم على هذه الفروع ونظائرها يجتمع على اتم وجه هذا وكلامهم
طويل قد قسمنا منه بوضع الحاجة ملتقطا من الاقسام اللفظي والمعنوي ثم اورد عليه بان ما تمسكوا به
لامتناع التكليف بالايقاع من قبح العقلي لو دام التسفر على الآمر بعد التكليف ابتداء وفي اثناء العمل فلا
فرق في قبح توجيه الخطاب الى النائم والغافل بين الحالين واما ما ذكر من الفروع فليست مما تفرع على ما
ذكره اما ما وقع فيه الذهول فلم يخرج عن كونه مقصودا مختارا فيه غاية الامر ان توجيه القصد اليه انما
هو على سبيل الاجمال فالذاهل في مسلك مختار لم يزل الفعل عن قوته الحافظة وان زال عن قوته الذاكرة
الا ترى ان من قصد الذهاب الى الحمام مثلا فابتداء ذهابه ثم ذهل عنه كيف يمشي الى تلك الجهة ولو
سئل عن مقصده لاجاب به فذلك ليس من قبيل التكليف بالمحال واما ما وقع في النوم من الصوم والاحرام
فنقول لا يخلو اما ان ينام بعض النهار في الصوم او ينام كله فعلى الاول نقول ان تحقق الامتثال
انما هو باعتبار تحقق ماهية المامور به وهو اجزاء منه يتصل بها فان ذلك مما يكفي في تحقق الامتثال
ولا يضر فوات البعض كما يشهد بذلك صحة الصلوة مع فوات بعض اجزائها التي ليست من قبيل الاركان ح
ان المامور به هو المركب اذ ليست تلك الامور جهة تحقق ماهية المامور به وعلى الثاني نقول ان المكلف ح
لم يطع امره طوعا عين الا ان يقال ان الطاعة الا الاتيان بالمامور به ولا امر في حال النوم لقبح تكليف
النائم عقلا واستلزامه السفه بالنسبة الى الآمر الا ان الله عز شانه اقام ذلك الامتثال الحاصل منه
بالنوم مقام المامور به تفضلا منه على عباده ولولا الاجماع القطعي وقول النبي صلى الله عليه وآله الصائم في عبادة
وان كان نائما على فراشه وما في معناه من الاخبار المتكاثرة لقلنا بان الصيام لا يتحقق من النائم على
الوجه المذكور وكذا لا يخفى على من راجع ما قررناه وتامل فيها ان كلامه اجنبي عن مسئلة التكليف بالمحال
هنا هو الكلام فيما يتعلق باصل المقصود وبقي الكلام في الثمرات الثلث التي اسلفنا الاشارة اليها وهي
صحة توجيه النهي عن الخروج وعدمها الى من توسط ارضا مغصوبة وتكليف المرتد بالعبادة وتكليف
الكفار بالقضاء وقد عرفت ان من يجوز التكليف بالمحال بسوء الاختيار في فسحة منها انما الكلام
في طريق التفصي على مذهب من لا يقول بجوازه كما هو المختار فنقول اما المسئلة الاولى فقد عرفت وجه
التفصي فيها من بياننا المتقدم لكون المكلف غير منهي عن الخروج بل هو مامور به في تلك الحال فلا يلزم
التكليف بالمحال سواء قلنا بكونه معاقبا على الخروج ام لا لما عرفت من ان مناط القبح هو الخطاب دون العقاب
واما المسئلة الثانية فالحق فيها هو قبول توبة المرتد فيما بينه وبين الله تعالى وان نسب الى الاكثر خلافه
لبعده عن فضل الله وامتنانه على عباده حيث فتح لهم بابا سماه التوبة ودعاهم اليها كما نطق به الاخبار
ولان الامر فيه دائر بين امور لا بد من الالتزام باحدها اما ان يقال بجواز التكليف بالمحال المسبب عن سوء
الاختيار واما ان يقال بارتفاع التكليف عنه بعد ارتداده واما ان يلتزم بقبول توبته اما الاول فقد عرفت

المسبب م

بطلانه

بطلانه الا بما يدل عليه واما الثاني فلا يلزم طرح الادلة الدالة على ثبوت التكليف في حقه والالتزام بعد ردته
بذلك كالبهائم مع ظهور بعده فلا يبقى بعد ذلك سوى الالتزام بقبول توبته وعلى هذا يحمل الاخبار
الناطقة بان لا توبة له على عدم افادتها سقوط شيء من الاحكام الثلثة المترتبة على ثبوت ارتداده في حقه وهي
قسمة امواله وبينونة زوجته وقتله واما فيما عداها فمادام لم يقتل فلا هذا على ما هو المختار كما عرفت
واما من منع من قبول توبته فيما بينه وبين الله تعالى فلا مناص له من الالتزام اما بعدم توجيه التكاليف اليه
وصيرورته كالبهائم والحكم فيه بناء على عدم جواز التكليف بالمحال المسبب عن سوء الاختيار كما ذهب
الى بعض الفقهاء واما بجواز التكليف بالمحال المذكور واما المسئلة الثالثة وهي تكليف الكفار بالقضاء
فالتفصي عن الاشكال المتوجه اليها وجوه احدها المنع من تكليفهم بالقضاء بخصوصه فهو مستثنى من تكليفهم
بالفروع وهذا الوجه هو الذي استفاده صاحب المدارك ره من قول المحقق ره في باب القضاء من الشرائع
اما السبب فمنه ما يسقط معه القضاء وهو سبعة الصغر والجنون والاغماء على الاشهر والحيض والنفاس و
الكفر الاصلي وعدم التمكن من فعل ما يستبيح به الصلوة من وضوء او غسل او تيمم انتهى قال ره بعد نقل الخلاف
عن الحكم بسقوط القضاء عن الحائض والنفساء واما سقوطه عن الكافر الاصلي فموضع وفاق ايضا وفي الاخبار
دلالة عليه ثم قال ويستفاد من ذلك انه لا يخاطب بالقضاء وان كان يخاطب بغيره من التكاليف لامتناع
وقوعه منه في حال كفره وسقوطه بالاسلام انتهى ويظهر منه الرضا بذلك حيث نقله وسكت عليه وجه
الاستفادة ان المحقق ره جعل المسقط هو الكفر لا اسلام الكافر فلو كان مراده انه يخاطب بالقضاء
ويسقط بالاسلام كان اللازم ان يعد اسلام الكافر من المسقطات لا نفس الكفر فحيث عدل عن ذلك
الى ما ترى افاد انه ليس مخاطبا به اصلا ولكن الظاهر ان ذلك وقع من المسامحة في التعبير ومراده
الاسلام المتعقب للكفر ثانيها ما ذكره بعضهم من ان التكليف بالمحال المسبب عن سوء الاختيار انما
يمتنع اذا لم يكن المكلف مندوحة ولا مفر واما مع وجود ذلك فلا يمتنع منه وما نحن فيه من هذا القبيل
لان الله تعالى امره بالقضاء ونصب له طريقا الى امتثاله وهو الاسلام فكانه تعالى قال للكافر انت مامور
بالقضاء ولا اقبل منك على هذا الحال فان ادركك الموت وانت كافر عاقبتك على ذلك وان
اسلمت اسقطته عنك والتكليف مع وجود المندوحة لا يحكم العقل بقبحه هذا ولكنه خلاف ما تم من الادلة
المفيدة لثبوت القضاء بالنسبة اليه ثالثها وهو الذي يقتضيه التحقيق ان يقال ان المراد بكون الكافر
مكلفا بالقضاء ليس هو توجه الخطاب اليه بعد خروج الوقت بالفعل بل المراد هو بقاء ذمته مشغولة
بالامر الطبيعي وعدم خروجه عن عهدة التكليف بيان ذلك ان الامر الموقت ينحل الى امرين على
طريقة تعدد المطلوب احدهما الامر بالطبيعة ~~بخروجه عن عهدة التكليف~~ وثانيهما الامر بالطبيعة
مطلوبة للآمر وثانيهما الامر بالاتيان بها في ذلك الوقت الخاص فهو تكليف آخر مستقل منفرد عن
الامر بالطبيعة فمع عدم الامتثال للامر الثاني يبقى طلب الطبيعة بحاله وهذا على القول بان القضاء

تابع للاداء واضح واما على القول بكونه بفرض جديد فنقول ان قولهم انقضى ما فات كما فات كاشف عن كون الامر الطبيعي مطلوبا الى خروج الوقت بمعنى ان التكليفين توجها الى المكلف والمسلم فلو سلم الكافر في الوقت يمكن الامتثال لهما لكون الخطاب قد توجه اليه في حال القدرة واما اذا لم يسلم حتى خرج الوقت ارتفع الامر الثاني بخروج الوقت وتحقق مخالفته وارتفع الامر بالطبيعة ايضا بتحول الحال الى عدم امكان الاتيان بها ايضا فترتب العقاب بالمخالفة فيما لو اعطانا بعد خروج الوقت والخطاب بالقضاء لا يمكن تكون مكلفا بالقضاء انه لم يخرج عن عهدة التكليف بالطبيعة وترتب عليه العقاب بترك الاتيان بها لكنه يفترق عن المسلم بان القضاء بالمعنى المذكور هو استحقاق العقاب عليه يسقط بالاسلام بخلاف المسلم فان القضاء اللازم له لا يسقط مع عدم الاتيان به الى ان يموت المقدمة الرابعة في ان متعلق الاحكام هل هو الطبيعة كما نسب الى الاكثر والى المحققين او الافراد كما نسب الى جماعة ولما كان منهم من بنى الحكم في اصل المسألة على ذلك اهتمنا الكلام فيه فنقول لابد اولا من تحقيق معنى هيئة صيغة الامر وهو الطلب بمعنى المادة التي تضمنتها فهل المتعلق بهذا الاعتبار هو الطبيعة او الافراد وانما قيدنا بالاعتبار المذكور احترازا عن المادة لا بالاعتبار المذكور فان معناها باعتباره في نفسه كلي واعتبرنا تعلق معنى الهيئة بمعنى المادة احترازا عن تعلقه بالمخاطب والمخاطب فانهم ذكروا ان لصيغة الامر بلحاظ الطلب المستفاد منها اعتبارات ثلثة احدها تعلق الطلب بالامر باعتبار صدوره عنه وثانيها تعلقه بالمامور باعتبار توجهه اليه وثالثها تعلقه بالمامور به وهو المادة باعتبار كونها مطلوبة ولا اشكال في كون المتعلق بالاعتبارين الاولين جزئيا والكلام لهم في ذلك انما الكلام في المتعلق بالاعتبار الثالث فاختلفوا فيه على قولين ولما كان كلامهم غير محرر في محل النزاع كان الواجب ان نتعرض للاحتمالات السارية في المقام ونحقق الحق على وجه يليق بكل منها فنقول الذي يخطر بالبال بعد التدبر ان فيه وجوه احدها ان يكون متعلق الطلب هي الطبيعة لا بشرط شيء من الوجود والتشخص بل مع قطع النظر عن اعتبار شيء في نفس الطلب ايضا وسريان اعتبار الوجود انما يتحقق فيما يكون بحكم العقل من باب المقدمة لكون الطبيعة المطلوبة لا تتحصل الا بالوجود الخارجي لا من جهة اعتبار الامر شيئا في المطلوب والطلب وثانيها ان يكون متعلق الطلب هو الطبيعة باعتبار الوجود بمعنى انه اعتبر الامر الوجود لكن لا على وجه التشخيص والجزئية وان كان لا ينفك عنها في الواقع لكنه كلي وهذا يتصور على قسمين احدهما ان يكون مرادهم بكون المتعلق هو الطبيعة باعتبار الوجود انه مع قطع النظر عن وجود الفرد وجودها بانضمام وجود الفرد محصل له ويكون التغاير بين الوجودين حقيقيا كما ان وجود المنتسب غير وجود النسبة حقيقة والثاني يحصل الاول وهذا لازم لكل من يقول ان وجودات الافراد مقدمات لوجود الكلي كالفاضل النراقي ضرورة تحقق المغايرة الحقيقية بين المقدمة وذي المقدمة وهذا احتمال سار في المقام لكن الظاهر انه ليس ذلك من مرادهم وان كان يتراءى من بعض العبارات وثانيها ان يكون مرادهم بذلك ان وجود الطبيعة عين وجود الفرد والتغاير بينهما انما هو بحسب اللحاظ والاعتبار

فالامر انما لاحظ الطبيعة باعتبار الوجود لم يلاحظ الافراد وان كانت هي بذاتها الاعتبار عينها في الخارج ويتصور كون المطلوب هو الطبيعة بشرط الوجود باعتبار اخر على قسمين ايضا احدهما ان يكون الوجود قد اعتبر في المادة بان يشار بها اليه فيكون معنى قوله صل مثلا اطلب منك طبيعة الصلوة المعتبرة باعتبار الوجود في المستقبل واذ تشغلت الطبيعة التي من شانها ان توجد وينبغي ايجاد ما لها افراد باعتبار الوجود في المادة وثانيهما ان يكون الوجود قد اعتبر في الطلب فيكون الاستفادة من قوله بمعنى المثال المذكور لو قلت اطلب منك ايجاد الطبيعة او وجود الطبيعة ونحو ذلك مما افاد اعتبار الوجود في الطلب وثالثها ان يكون متعلق الطلب هي الطبيعة المتشخصة في الخارج وهو ايضا على قسمين احدهما ان يكون متعلقه هو الفرد المردد الذي هو معنى جزئي وضع له النكرة لا مفهوم احد الافراد حتى يكون كليا فيكون مراده فردا واحدا خارجيا مرددا بين كل من الافراد الملحوظة اجمالا وثانيهما ان يكون الملحوظ جميع الافراد بلاحظها اجمالا ويعتبر تعلق الطلب بها كذلك ويضيف اليه اعتبار سقوط كل منها بالاخر نظير ما ذكره المعتزلة في تصوير الواجب المخير فهذه صور خمس ولا اخفاء في الفرق بينها لما عرفت من ان الملحوظ على الاول هي الطبيعة من حيث هي واعتبار الوجود انما يرى بحكم العقل وعلى الثاني الطبيعة باعتبار الوجود الملحوظ على وجه كلي من دون نظر الى التشخصات الخارجية وكذا على الثالث الا ان اعتبار الوجود هنا بتبدل نفس الطلب وفيما قبلها المطلوب وعلى الرابع الفرد المردد وعلى الخامس جميع الافراد اجمالا باعتبار سقوط كل منها عن الاخر ثم ان الكلام لما كان في الواجب العيني والاحتمالات المذكورة مما تجري في الامر المتعلق به فلا بد من الاشارة الى الفرق بينه وبين الواجب التخييري على كل منها فنقول اما بناء على كون المطلوب هي الطبيعة لا بشرط فالامر واضح لان المطلوب هناك شيء واحد منه دون نظر الى امور متعددة بخلاف التخييري فلا بد فيه من ملاحظة وكذلك الحال بناء على كون المطلوب هي الطبيعة باعتبار الوجود لكون المطلوب والملحوظ هو كلي وان كان لا ينفك بحسب الواقع عن الافراد الخارجية واما بناء على الاحتمالين الاخيرين فلا فرق الا بامرين ذكرهما بعضهم احدهما ان الواجب التخييري لا بد فيه من تصريح الشارع بالافراد تفصيلا كما في خصال الكفارة بخلاف الواجب العيني على الاحتمالين المذكورين فلا تصريح منه فيهما وانما يلاحظ الفرد على وجه الاجمال وثانيهما ان الحاكم بالتخيير في الواجب المخير انما هو الشارع بخلاف غيره على الوجهين المذكورين فان الحاكم هو العقل واذ قد عرفت ما تلوناه عليك نقول لما كان كلام القائلين بكون المطلوب هو الطبيعة محتملا لكونها هي الطبيعة من حيث هي المعراة عن ملاحظة الوجود المجردة عن اعتبار التشخصات والحدود ولازم ذلك ان يكون مراد القائلين بكون المطلوب هي الافراد قبالا لهم ان المطلوب هي الطبيعة بشرط الوجود وكذا كان كلام الاولين محتملا لكون المطلوب هو الطبيعة بشرط الوجود ولازمه ان يكون مراد الاخرين قبالا لهم ان المطلوب هي الافراد باعتبار تشخصاتها فلذلك سرى الاجمال الى كلامهم وح

فالامر

الاولى لا

نقول ان كان مراد القائلين بكون المطلوب هي الطبيعة من حيث هي هي نحو [illegible] عنه لعدم ملاحظة
شي ذلك كما ستحقق لك الحال عن قريب ان شاء الله تعالى وان كان مرادهم هي الطبيعة باعتبار الوجود
فقد عرفت ان ذلك يتصور على وجهين احدهما ان يكون وجود الطبيعة مغايرا لوجود الفرد حقيقة
ويكون الثاني عين الاول والاخر ان يكون التغاير بينهما بحسب الاعتبار فان كان مرادهم هو الاول
فذلك مما يتوجه عليه المنع ايضا وان كان مرادهم هو الثاني فذلك مما يستحق ان يتلقى بالقبول لكن قد
عرفت ان مقتضى المقابلة بين القولين انما هو ان يكون مراد من قال بان المطلوب هو الافراد اعتبار
التشخصات في موضوع الطلب نظير اعتبار التشخص في القسم الثاني من اطلاق الكلي على الفرد فانه يتصور
على وجهين احدهما ان يطلق الانسان مثلا على زيد بلحاظ كونه انسانا محصلا لوجوده من جهة حمله
عليه والاخر ان يستعمل فيه باعتبار التشخص ويكون اللفظ حقيقة على الاول ومجازا على الثاني ففيما
نحن فيه لا بد وان يكون مراد القائلين بالقول الاخر هو ان الآمر اعتبر التشخصات على حذو ما يعتبر في
القسم الثاني من الاطلاق المذكور بان لاحظ الافراد وجعل الطبيعة مرآة لها وعنوانا لها نظير
جعل معنى الكلي مرآة للجزئيات فيما وضع بالوضع العام والمعنى خاصة ومثل هذا المقال مما يستبعد
التزام القائلين بكون المطلوب هو الافراد به كما ذكره بعض مشايخنا واستدفعه لي ما لاحظته استدلالهم
بان كون المطلوب هي الطبيعة مما يستلزم المحال قال ابن الحاجب اذا امر بفعل مطلق فالمطلوب الفعل الممكن
المطابق للماهية لا الماهية لنا ان الماهية يستحيل وجودها في الاعيان لما يلزم من تعددها فيكون كليا
جزئيا وهو محال انتهى وذلك لان المراد ان الماهية الكلية يستحيل وجودها في الاعيان فلا تطلب والا امتنع
الامتثال وهو خلاف الاجماع ووجه الاستحالة ما ذكره وعلى هذا فالاستدلال يكفي في ارتفاع امتناع
الامتثال كون المطلوب هي الطبيعة باعتبار الوجود فلا يبقى داع الى ارتكاب اعتبار التشخصات [illegible]
تحقق [illegible] كون مرادهم اعتبار التشخصات حيث تحقق [illegible] كون مرادهم اعتبار التشخصات في موضوع
الطلب فلا بد وان يقال ان مرادهم من كون المطلوب هي الافراد هو كون المطلوب هو الطبيعة بشرط الوجود
فيعود النزاع بين الفريقين لفظيا ولكنا نقول ان الاستدلال بارتفاع الاستحالة بكون المطلوب هو الماهية
باعتبار الوجود انما يتم بان لو كان يجوز وجود الماهية في الخارج وهو منكر له كما دل عليه عبارته
[illegible] من القول بانكار وجود الكلي الطبيعي وان الموجود ليس الا الافراد ومعلوم ان هذا القائل
لا بد من اعتبار التشخصات في الطلب اذ ليس الا الجزئيات والافراد كما عثر عليه من القائلين بكون متعلقات
الاوامر هي الافراد فيكون مراد الجميع ذلك فلا يكون النزاع بينهم وبين القائلين بكون متعلق الاوامر
هي الطبايع لفظيا لان الفرقة الاولى تدعي ان متعلقها هي الافراد الخارجية بتشخصاتها والفرقة
الثانية تقول ان متعلقها هي الطبايع باعتبار الوجود وهو ظاهر لا اشكال فيه نعم ان هناك كلاما
آخر يتعلق بمحل النزاع وهو انه جهة النزاع في المسألة هل هي جهة اللسان او هي جهة اللفظ او مقتضى

المسألة ٢

وهو الاوحد ٢

الحقيقة

الحقيقة والواقع مع قطع النظر عن وضع اللفظ فاذا دريت ما ذكرنا حتى انه ان ثبت الطلب من قبل الشارع
بالعقل والاجماع او تقرير المعصوم فهل يحكم بان المطلوب هي الطبيعة او بانه هو الافراد لظاهر ان نزاعهم
انما هو في جهة اللسان لا مدخل لوضع اللفظ ومادته في ذلك وان كان الطلب يتحقق باللفظ حتى ان
القائل بكون المطلوب هي الطبيعة يقول بانه لو صدر عن الآمر امر يتعلق بالافراد ظاهرا مصرحا في ضمنه
بسقوط الامر بالاتيان ببعضها كان الامر متعلقا بالطبيعة لكون الطلب ناشئا من حسن المامور به في
الافراد ليس الا باعتبار الطبيعة انما معترها سيما على القول بكون الحسن والقبح ذاتيين للاشياء
فانه لا يتصور شيء منها في الافراد الا باعتبار الطبيعة الجامعة لها ويشهد بما ذكرنا من كون نزاعهم
في جهة اللسان انهم بنوا هذا النزاع على وجود الكلي الطبيعي وعدم وجوده فالقائل بكون المطلوب
هي الطبيعة والقائل بعدم وجوده يقول بكون المطلوب هي الافراد وقد تقدم ذلك ان وجود الكلي الطبيعي وعدمه
وجود الكلي الطبيعي وعدم وجوده مما لا مساس له بوضع اللفظ وبالفهم العرفي هذا ولكن تكلم جماعة
من المتاخرين في جهة اللفظ ايضا فنحن نضع تحرير الكلام في مقامين اما المقام الاول ففي جهة اللفظ
بمعنى ان المفهوم من الالفاظ التي يتم بها الطلب عرفا سواء كان اللفظ هو مادة الامر كقوله امرتك بكذا
وطلبت منك وعليك كذا ام صيغة الامر هو الاصل وما سواه هو طلب الطبيعة او الفرد واذا ثبت شيء فيهما بحسب
العرف ثبت في اللغة ايضا بضميمة الاصل والكلام هنا في تحقيق المراد بحسب القواعد اللفظية حتى يتوصل
بذلك الى مراد الشارع بالخطابات الصادرة عنه سواء كان مبنيا على الوضع ام على تحقق قرينة عامة لا في خصوص
الوضع فقال جماعة ان المفهوم هو طلب الطبيعة واستدلوا عليه بامور احدها ان المتبادر من الاوامر
ليس الا طلب الطبيعة ونحن نقول ان كان المراد ان المتبادر هي الطبيعة المطلقة لا بشرط شيء من
الوجود والتشخصات فيرد عليه اولا انهم اختلفوا في وضع الالفاظ للامور الخارجية او الصور الذهنية
على اقوال احدها انها موضوعة للموجودات الخارجية ثانيها انها موضوعة للمفاهيم الذهنية باعتبار
كونها مرآة للخارج ثالثها انها موضوعة للصور الذهنية رابعها انها موضوعة للطبايع والاشياء مع
قطع النظر عن ظرفي الذهن والخارج خامسها التفصيل بين ما له مصداق خارجي فالموضوع له
هو الامر الخارجي وبين ما لا مصداق له فالموضوع له هي الصورة الذهنية فان قلنا بالقول الاول
او بالقول الثاني كما اختاره صاحب الهداية وبنى المسألة عليه فقد فسد دعوى التبادر المذكور اذ من
البين ضرورة ان الوجود الخارجي معتبر في وضع اللفظ على القولين وان قلنا بكونها وضعت
للطبايع من حيث هي مع قطع النظر عن ظرفي الذهن والخارج كما هو المختار او للصور الذهنية فح
نمنع تبادر الطبيعة بعد تعلق الطلب بها لوجود القرينة التي هي من القرائن العامة وهو الطلب
مع تسليم ان المصادر الخالية عن اللام والتنوين موضوعة للطبيعة ايضا كما ادعى عليه السكاكي اجماع
علماء العربية وتوضيح المقال ان ثبوت المحمولات لموضوعاتها في جميع القضايا يتوقف على وجود الموضوع اذ ثبت

الاولى ٢

المحمول الموضوع الذي هو الطبيعة باعتبار كونها طبيعة معراة عن ملاحظة الوجود الذهني والخارجي
وتسمى القضية المتضمنة لذلك في عرف علماء الميزان بالقضية الطبيعية كقولهم الانسان نوع و
الحيوان جنس او كلي ثانيهما ان يثبت المحمول للموضوع باعتبار وجود الطبيعة المحكوم عليها في الذهن كقولهم
الحيوان كلي على ما ذكره علماء المعقول من ان اتصاف المعاني بالكلية والجزئية انما هو باعتبار
وجودها الذهني فهما عرضان لها من اجل ذلك الوجود وان كان هذا عندنا محل نظر لان اتصاف الطبيعة
بعدم امتناع صدقها على كثيرين امر واقعي لها ولازم كونها طبيعة وليس وجودها في الذهن سببا
لصلاحيتها للصدق على كثيرين فالذهن انما هو ظرف لها في حال صلاحيتها لذلك لا انه مؤثر في
اتصافها بتلك الصلاحية بل نقول انها اذا لوحظت باعتبار حضورها في ذهن زيد فلها بهذه
الحيثية الاخرى تشخص كما يشهد به قولهم الشيء ما لم يتشخص لم يوجد ثالثها ان يثبت المحمول للموضوع
الذي هو الطبيعة باعتبار الوجود الخارجي ومن هذا القبيل قولهم الحيوان جسم وعامة القضايا
العرفية والشرعية كقوله تعالى احل الله البيع وامثاله ضرورة ان الحل والحرمة والوجوب وغيرها
ليست عارضة لمثل طبيعة البيع وطبيعة الصلوة من حيث هي والا لزم كون القضايا الشرعية
كلها من قبيل القضايا الطبيعية وقد اطبق كلمات اهل الميزان على ان القضايا الطبيعية
لا تنفع في شيء من العلوم فكيف تنفع في علم الفقه ولهذا قالوا ان القضايا المعتبرة ليست الا المحصورات
الاربع وظاهر ان ثبوت المحمول للموضوع فيها ليس الا باعتبار الافراد وكذلك الاحكام المذكورة
وغيرها لا تعرض الطبائع من حيث وجودها الذهني وان شئت فاختبر نفسك هل تجد من ثبوت
الحرمة للخمر ثبوتها لصورتها الذهنية ومن ثبوت الحرارة للنار ثبوتها للمفهوم الحاصل في
الذهن وذلك واضح ظاهر عند من تفطن للموارد والمظاهر فتلخص من ذلك كله ان تعلق الطلب
بالطبيعة قرينة على كون المراد بها هي الطبيعة باعتبار الوجود ولا يلزم من ذلك تجوز في اللفظ
لانه انما يلزم من ذلك تجوز حيث يصرف لفظ بما يخرجه عما اعتبر في وضعه وليس الحال في
المقام على هذا المنوال لانها وضعت للماهية ليس الا الطبيعة لا بشرط ومع هذا الاعتبار يجتمع مع
الف شرط وقد عرفت ان ثبوت المحمول للموضوع يتم باعتبارات شتى وليس الموضوع مع ذلك الا
الطبيعة وملاحظة الاعتبارات مما لا يخل بما هو الموضوع له اللفظ فثبوت المطلوبية للطبيعة
مثلا انما هو باعتبار وجودها الخارجي بل ليس اعتبار الوجود الخارجي الا من عوارض المحمول الذي
هو المطلوبية وثانيا ان تعلق الطلب بالطبيعة لا يعقل الا بسراية معنى الوجود هناك الا ترى ان قولك صل
معناه افعل الصلوة او اوجدها او ليس ذلك الا طلب ايجادها والتعبير عن معنى قولك صل بان
الصلوة مطلوبة لي تعبير باللازم واخراج للانشاء الى الاخبار فالطلب باقيا على ما هو عليه من
صفة الانشاء يستحيل تعلقه بالطبيعة من حيث هي مجردة دون سراية معنى الوجود فافهم ذلك واستقط

دون قولهم الحيوان جسم

وطبيعة الصلوة

ومن ثبوت الوجوب للصلوة وجوب صورتها الذهنية

في المناهج

في المناهج والمسالك وثالثا ان الاحكام الشرعية انما تعرض افعال المكلفين والطبيعة من حيث هي مع قطع
النظر عن الوجود ليست من فعل المكلف فكيف يتعلق بها الايجاب ورابعا انه لو لم يكن الوجود ماخوذا
في الطلب المستفاد بالامر لم يبق فرق بين الامر والنهي اذ مع عدم اعتبار الايجاد فيه يصير مفاد طلب الطبيعة
بحيث يصلح لطلب الوجود والترك وعلى القائل بان النهي عبارة عن [illegible] طلب الترك
يصدق الامر على النهي فيكون معنى صل مثلا [illegible] لا تصل وهو طلب الترك وغيره وهو طلب الفعل
وبطلانه غني عن البيان وخامسا ان الحسن والقبح انما يتصف بهما الطبيعة من حيث الوجود الخارجي لا من
حيث هي والامر لابد وان يتعلق بما هو منشا الحسن في موضوعه وكذا النهي لابد وان يتوجه الى ما هو منشا
القبح فتحصل ان الامر ايضا لابد وان يتوجه الى الطبيعة من حيث الوجود ومما يدل على ان الطبيعة من حيث
هي ليست مما يتصف بحسن ولا قبح ان من تصور طبيعة الصلوة على ما هي عليه لا يقابل بمدح ولا ثواب
مع ان الطبيعة من حيث هي لا بشرط حاصلة فان الطبيعة بهذا الاعتبار لها احوال ثلث احدها
عدم اتصافها بشيء من الوجودين وثانيها اتصافها بالوجود الذهني لانها اخذ لا بشرط يجتمع مع
الف شرط وثالثها اتصافها بالوجود الخارجي فهذا كله مبني على كون مراد مدعي تبادر الطبيعة هي
الطبيعة من حيث هي وان كان مراده تبادر الطبيعة من حيث الوجود فقد عرفت ان ذلك يتصور على وجهين
احدهما ان يكون وجود الطبيعة مغايرا لوجود الفرد حقيقة ويكون الثاني محصلا للاول وقد عرفت المنع
من ذلك ايضا وثانيهما ان يكون التغاير بينهما اعتباريا لكن الامر انما لاحظ الطبيعة باعتبار الوجود
المعري عن التشخصات وهذا مما نقابله بالقبول [illegible] ومما وقع الاستدلال به على كون متعلق الاوامر
هي الطبيعة دعوى الاتفاق على ذلك ونحن نقول الظاهر ان الدعوى المذكورة نشأت من ملاحظة
دعوى السكاكي الاتفاق على ان المصادر الخالية عن اللام والتنوين موضوعة للطبيعة من حيث هي ولكنها
ليست مما تجدي في ثبوت الاتفاق في هذا المقام اذ لقائل ان يقول ان المسلم من تلك الدعوى
انما هو ما لو استعملت على صيغة المصدر واما المادة السارية في سائر المصرفات سيما في صيغة الامر
ففي ثبوتها فيه كلام هذا ومع الاغماض عن ذلك نقول ان اريد ان كون المطلوب هي الطبيعة لا بشرط
متفق عليه ففساده اوضح من ان يبين لعدم الاتفاق عليه بل المتفق عليه خلافه بل هو غير معقول
كما عرفت فكيف يعقل تحقق الاتفاق على مثله وان اريد ان كون المطلوب هي الطبيعة بشرط الوجود
متفق عليه فهو وان لم يكن في البعد كسابقه الا ان مرجع المنع الى اصل ما تقدم منا وسلفنا
الاشارة اليه من ان وضع الالفاظ مما اختلف في كونه بازاء الموجودات الخارجية وكونه بازاء المعاني
الذهنية باعتبار كونها مرآة لها وغير ذلك ومع تحقق الاختلاف كيف يصح دعوى الاتفاق على
كون المطلوب هي الطبيعة باعتبار الوجود مضافا الى ان نفس هذه المسئلة مما اختلف فيه
من الصدر الاول فكيف يصح دعوى الاتفاق على مسئلة شاع فيها الخلاف على مر الدهور في

شرط

هيم

الوفاق

الآن فثبت ان الدليل المذكور قد تمسك به شرح العلامة كما ذكره الفاضل القمي وغيره من ان
الاوامر ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء ونقل
فيه السكاكي اجماع اهل العربية ولا يفيد الماهية الا طلب هذا الحدث مع ان الاصل عدم الزيادة
ووجه الجواب هو انه لا يرى الاشتقاق ماعدا صيغ المصادر منها وانما يقول بانها مشتقة من المادة
السارية كما فصلنا المقال فيه في بحث المشتق ثم اعلم انه قال في الضوابط ما لفظه فالحق
ان الوضع اللغوي هو طلب الماهية من حيث هي من غير مدخلية للفرد للتبادر عرفا فكذا لغة بضميمة
اصالة عدم النقل والاتفاق والكل عليه فتامل انتهى وانما امر بالتامل اشارة الى التامل الى ما قدمناه من
الايراد فانه الثالث مما تمسك به شرح العلامة ايضا من انه لو كان الامر بالمعنى الاعم كما ذكرنا لدل لا
على الفرد فالدال عليه في مثل قولنا يجب عليك الصلوة اما هو المادة بمعنى متعلق الطلب وهو الصلوة او ما
الهيئة وهي قولنا يجب واما المركب منهما والكل باطل اما الاول فلانه مستلزم النقل والتجوز وهو خلاف الاصل والاتفاق
على ان المادة اي المصادر الخالية عن اللام والتنوين موضوعة للماهية لا بشرط شيء كما نقل السكاكي اجماع اهل
العربية فلو دلت المادة في ضمن الامر على الفرد بالوضع لزم اما النقل ثانيا في ضمن الامر بحيث يكون
الفرد معناها وضعيا واصبح المعنى الماهية ولما تعدد الوضع منه بمعنى انه لم تضع المادة المطلقة اولا للماهية
بل المادة بوصف عدم وجودها في ضمن الامر وفي ضمنه وضعها للفرد وكلا الامرين خلاف الاصل واما ثانيا
فلان دلالته على الفرد اما بطريق كونه قرينة على ان المراد من المادة وهي الصلوة فردها فهو مستلزم
اما للمجاز او التقييد وكلاهما خلاف الاصل ووجه الاستلزام ان يحتاج الى التقييد ان اطلق الموضوع للماهية
مستعملة في خصوص الفرد فهو مجاز واما ان يفيد ارادة الفرد من الصلوة بطريق اطلاق الكلي على الفرد
بان يكون الدال على الفرد شيئا خارجا وتكون المادة مستعملة في معناها الحقيقي اي الماهية فهو تقييد للماهية
واما بطريق اخذ الفرد في نفس قولنا يجب بان يكون معناها طلب الفرد اي فرد الصلوة فهو مستلزم
للتجريد فيما لو قال الآمر يجب عليك فرد الصلوة كما في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام
وهو ايضا خلاف الاصل واما الثالث فلان وضع المركب لطلب فرد الصلوة اما ان يكون من باب وضع الاعلام
المركبة التي تكون كل من جزئيها عاريا عن الدلالة على شيء من اجزاء المعنى كما في عبد الله ونحو تابط شرا وبعلبك
فان كلا من جزئيها لا دلالة على شيء كزاي زيد وباشر فيكون كل من الجزئين اللذين هما في المقام عبارة
عن المادة والهيئة عاريا عن الدلالة كاجزاء الاعلام المركبة والمفردة وهو باطل لان انفهام ضرورة
انفهام المعنى من اجزاء هذا المركب عرفا عند الاستعمال وليست كزاي زيد واما ان يكون من باب الوضع الحرفي
النوعي للمركبات فيكون كل جزء من اللفظ دالا على جزء من اجزاء المعنى المركب اي طلب فرد الصلوة وح
فيجيء ما ذكرنا ولا نقول ان الدال على الفرد اي جزء منه هل هو لفظ الصلوة او لفظ يجب فيرد عليه
ما ورد في الشق الاول والثاني من المجازية او التقييد والتجريد والاشتراك او النقل بناء على الـ

ان لفظ يجب ولفظ الصلوة في قولنا يجب الصلوة موضوع لمعنى قطعا والاصل عدم طرو وضع آخر
مختص على الهيئة وقد ثبت ان الاصل عدم التجوز والاصل عدم التقييد واصالة عدم التجريد ليست الا من
الاصول التي يميز بها المراد بعد تميز المعنى الحقيقي من المعنى المجازي فلا يثبت بها الوضع و
بعبارة اخرى لزوم التجوز مثلا ليس موجبا لتعيين الموضوع له لعدم صلاحيته لذلك ضرورة ان كل
معنى اذا وضع له لفظ صار مجازا في غيره وكذا لو كان لزوم التقييد او التجريد مانعا لزم عدم وضع
لفظ لشيء من المطلقات لانه يلزم من استعماله في المقيد التقييد ولزم عدم وضع لفظ لشيء من الكلي المقيدة
لان استعمال اللفظ في المجرد عن ذلك القيد يستلزم التجريد مضافا الى ما يرد على ما ذكره في دفع الوجه الثالث
من عدم انحصار الامر فيما ذكره اذ للقائل ان يقول انه حصل من انضمام المادة الى الهيئة الدلالة على
الفرد كما قال بعض النحاة انه يحصل من انضمام كل من حرف العطف والاسم المعطوف عليه الى الاخر بوضع المجموع وانهم
والجواب بعض من اعترض على الدليل المذكور بانه انما يكون دالا لو ثبت ان المعنى لعله يكون احتمال ان المطلوب
الفرد بعنوان المطلوب هو الطبيعة من حيث هي وان المعنى بعنوان المطلوب هي الطبيعة بشرط الوجود
اما على الاول فنقول انا نمنع ما جعله مبنى الدليل المذكور وهو وقوع الاتفاق على وضع المصادر
الخالية للطبيعة من حيث هي كما ادعاه السكاكي كيف وقد وقع خلاف في مقامين يحب بنائي وقوع
الاتفاق المذكور احدهما انهم اختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة للموجودات الخارجية او الصور
الذهنية باعتبار كونها مرايا للموجودات الخارجية او غير ذلك من الاقوال وهذا الخلاف المنظم كيف يجامع
اتفاقهم على وضع المصادر للطبيعة من حيث هي وثانيهما انهم اختلفوا في ان اسم الجنس هل هو موضوع
للماهية وارادة الفرد منه انما هو بمعونة التنوين الذي هو للتنكير ام للفرد المنتشر وتنوينه حين ارادة الفرد
للتمكن من دون اختصاص الخلاف بين المشتق كلامهم هذا الخلاف ينافي اتفاقهم على ما ادعاه
السكاكي فاستفيد من ذلك ان ما ذكره من الاتفاق غير واقع ولو سلم وقوعه كان متعلق الاتفاق
هو المختار عندنا للتبادر ولا يلزم القائل بوضعها للصور الذهنية باعتبار كونها مرايا للموجودات
الخارجية كونها موضوعة في القضايا الطبيعية كقولهم الانسان نوع والحيوان جنس مجازا لتجردها
عن الاعتبار المذكور وهو كونها صورة ذهنية قلنا ان الحكم انما تعلق بالطبيعة باعتبار وجودها
وكونه تعلق الحكم بتلك الاعتبار لا يوجب التجوز في اللفظ لان ما اخذ لا بشرط يجتمع مع الف شرط والاحكام
المتعلقة بالموضوعات انما تتعلق بها باعتبار احد الوجودين الذهني والخارجي فسريان الوجود فيهما مسلم
في سائر القضايا والحاصل انا نختار من الشقوق المذكورة الالتزام بالتقييد ولا ضير فيه فتمام الدليل عليه
واما على الثاني فهو ان يكون مراده ان المتعين هو كون المطلوب هي الطبيعة بشرط الوجود فيه وان
كان صحيحا الا انه لا يلائم الاستدلال على ما ذكره السكاكي من دعوى الاتفاق لان ما ادعى الاتفاق عليه انما
هو وضع المصادر للماهية من حيث هي لا لها باعتبار الوجود هذا وفيه مواقع للنظر الذي ذكرناه من الاستشهاد

للفهم
او الطبيعة من حيث هي
او الصور الذهنية

بالخلاف المشكلين على بطلان الاتفاق المذكور ووجه النظر ان موضوع المشكلين مطلق وموضوع الاتفاق
المذكور مقيد فالمقيد حاكم على المطلق ورافع لحكمه فلا وجه لحمل الخلاف في المطلق دليلا على بطلان الاتفاق
في المقيد بل اللازم هو العكس فيقال ان الخلاف في المشكلين المذكورين انما هو في غير المقيد واما هو فقد
قام الاتفاق على وضعها للطبائع الثاني ما ذكره سبيل التسليم من ان القول بوضع الالفاظ للصور الذهنية
باعتبار كونها مرايا للموجودات الخارجية يستلزم كون الموضوع في القضايا الطبيعية مجازا ووجه النظر انه لا
دليل على بطلان التالي الثالث ما التزم به من كون المطلوب هي الطبيعة بشرط الوجود ووجه النظر ان
اراد ان الوجود مأخوذ مع المادة فساده واضح لشهادة العرف والعقل على فساده وان اراد انه يستفاد من
الهيئة فذلك حيث القول بكون المطلوب هي الهيئة لا بشرط فيه انه اعم من ان يكون متعلق الطلب هو الفرد او لا
مطلوب الشارع لا بد وان يكون مما يمكن وجوده وما لا يمكن وجوده يستحيل طلبه من الشارع للزوم التكليف
بالمحال والطبيعة لا وجود لها في الاعيان فكلما ورد امر بالطبيعة ظاهرا لا بد وان يكون المراد به طلب الفرد
الموجود عن وجوه الاحكام المستحيل طلبه هو الطبيعة من حيث هي ولا يلزم من استحالة طلبها ثبوت
كون المطلوب هي التشخصات الا ان التقضي من التكليف بالمحال يحصل بكون المطلوب هي الطبيعة
لا بشرط ايضا والعام لا دلالة له على الخاص ثم ظاهر كلام المستدل يعطي ان المآل في طلب الطبيعة هو طلب الفرد
وعلى هذا يصير النزاع لفظيا الا ان قوله بعدم وجود الكلي الطبيعي يأبى ذلك لانه كونه هو المآل
يقتضي طلب الطبيعة حتى يؤول الى طلب الفرد وذكر الفاضل التميمي في الجواب ان الذي يستحيل
وجوده في الخارج هو الطبيعة بشرط ان لا يكون مع قيد وتشخص واما هي لا بشرط شيء فيمكن وجودها
بايجاد الفرد والممكن بالواسطة ممكن فيجوز التكليف به فيكون الفرد من مقدمات حصولها فيجب
من باب المقدمة وذلك لا يستلزم نفي مطلوبيته انتهى وفيه بعد الاغماض عما يتجه عليه من ان الفرد
ليس مقدمة للكلي ضرورة اتحادهما بحسب الوجود الخارجي ولزوم التغاير بين المقدمة وذيها
كما اسلفنا ذكره في مبحث المقدمة ان مراده بجعله مقدورا بالواسطة اما ان يكون هي الطبيعة
لا بشرط او هي الطبيعة بشرط الوجود اما على الاول فيرد عليه ان المقدور بالواسطة ما يصح
اسناده الى الفاعل بعد تحقق الواسطة فعلا له كما في الافعال التوليدية فان الكتابة بعد توسط
القلم مما يعد فعلا للكاتب وكذلك الاحراق بعد اضرام النار وما نحن فيه ليس من هذا القبيل
لان مقدورية الطبيعة ليست الا باعتبار الوجود فيكون المقدور هي الطبيعة باعتبار الوجود والا
وقد تحققت سابقا ان الطبيعة من حيث هي من دون اعتبار الوجود ليست فعلا للمكلف فلا
يصير مقدورا للمكلف بايجاد الفرد انما هي الطبيعة من حيث الوجود لانها هي التي يتم عليها فعلا
للمكلف بعد ايجاد الفرد لا الطبيعة من حيث هي فلا بد وان يكون طلب ايضا من المولى متوجها الى
المقدور وهو الطبيعة من حيث الوجود دون غيره وهي الطبيعة من حيث هي وتوضيح ذلك ان الطبيعة

لها اعتبارات ثلاثة احدها الطبيعة لا بشرط شيء ثانيها الطبيعة بشرط شيء من الوجود ثالثها
الطبيعة بشرط لا وكان الاخير غير مقدور كذلك القدر المشترك بينه وبين ما قبله وهو الطبيعة
لا بشرط ضرورة انه اذا كان الحصول المأمور به موقوفا على فعل المكلف كغسل الثوب والاول ليس
من فعل المكلف كغسل غيره الثوب فلا ريب ان اتصاف الثوب بالمقدورية انما هو باعتبار الطرفين الذي هو
فعل المأمور دون غيره والامر الذي يصدر من المولى انما يتوجه اليه باعتبار فعله لا فعل الغير والقدر المشترك
من حيث هو غير مقدور والمقدور انما هو فعله ولو تعلق الامر بالقدر المشترك فانما يتعلق باعتبار انه
مقدور وهو فعله وبهذا يظهر سقوط ما ذكره الفاضل المذكور في مبحث المقدمة من ان القدر المشترك
بين المقدمة المقدورة وغيرها مقدور فافهم واما على الثاني فيتجه عليه ان الطبيعة من حيث الوجود ليست
من قبيل المقدور بالواسطة بل هي من قبيل المقدور بنفسه لما عرفت سابقا من ان الطبيعة من حيث الوجود
عين الفرد بحسب الواقع والفرق بينهما انما هو بالملاحظة والاعتبار ثانيها ما يستفاد من كلام الفاضل المذكور
ايضا وهو انه احتج على القول بكون متعلق الاوامر هي الطبيعة الى القول بكون متعلقها هو الفرد
كر على ما فرّ منه للزوم تعلقه بالامر الاباري بالكلي من حيث هو على ما قال ايضا بيان ذلك ان طلب الفرد
متصور على وجوه احدها طلب جميع الافراد ثانيها طلب فرد معين ثالثها طلب فرد ما والاول تكليف
بالمحال حالا ثم ما لم يلزم به احد والثاني خلاف الفرض اذ ليس هناك فرد معين توجه اليه الطلب
فتعين الثالث وهو ان يكون الطلب متوجها الى فرد ما ولا ريب انه كلي فكما ان الاتيان بالطبيعة بعينها
غير مقدور كذلك الاتيان بفرد ما وهو ما ذكرنا من اللازم وفيه ان متعلق الطلب على القول بكونه هو
الفرد ليس هو مفهوم فرد ما حتى يكون كليا بل مصداق فرد ما وهو شخص جزئي ضرورة ان الكلية من
المعقولات الثانية لا تعرض الا المفاهيم من حيث هي وكلما سرى المعنى باعتبار الوجود فلا مناص من
الالتزام بكونه جزئيا غاية الامر انه شخص مردد والتشخص يمنع من اتصافه بالكلية والترديد لا يعتد
في اثباتها فكما ان الآمر لو قال اضرب اما زيدا او عمرا او بكرا لم يكن طلبه كليا كذلك ما نحن فيه
ومن هنا نعلم ان النكرة ايضا جزئي ثالثها ما يستفاد من كلام الفاضل المذكور وهو انه لو كان
متعلق الطلب هو الفرد لزم كون الخطابات الشرعية مجازات لان متعلق الطلب موضوع للطبيعة
وقد استعمل في الفرد كما لزم وهما يلزمهم كون اكثر خطابات الشارع مجازات قال فان قلت على ما ذكرت
من كفاية مطلق اتحاد الكلي مع الفرد فيصح اطلاق الكلي وارادة فرد حقيقة وان كان الاتحاد بحسب
الواقع في نفس الامر فلا مجاز قلت فرق بين قولنا ائتني برجل وائتني رجل وسلم امري الى الرجل
لا المرأة والمسلم فكون الكلي حقيقة في الفرد هو الصورة الاولى وفي الثاني اشكال فان المراد
منه شخص خاص وانما علق الحكم على المطلق لدلالته على الفرد والمطلوب في نفس المتكلم انما هو الرجل الخاص
مثل قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة فلم يعلق الحكم اولا على الفرد الخاص ولم يقصد من اللفظ

والمهيّز ح

لحكماء

للهيئة

للطبيعة

الا الفرد ح

دلالته على الخصوصية وبذلك يمكن ادراجه تحت الحقيقة واما الثالثة فلان التعلق فيه الى الفرد لا اولا
وبالذات ولا ثانيا ولما لم يمكن الامتثال الا بالفرد وجب من باب المقدمة ولا ربط للاوامر من قبيل
الثالث ولا الرابع اذ ارادة الفرد من ذلك مجاز انتهى فمقصوده ان الاوامر لما كانت موضوعة
لطلب الطبيعة فاذا اريد بها طلب الفرد كان استعمالها فيه مجازا ولكنه لم يتعرض لبيان الوجه
في لزوم التجوز على تقدير ارادة الفرد مع كونه اعم من ذلك لاحتمال ان يكون من قبيل اطلاق الكلي على الفرد
فلا يستلزم ذلك وله في بحث المطلق والمقيد كلام مع سلطان العلماء ينكشف منه سر ما افاده هاهنا
قال بعد نقل كلام ابن الحاجب لما الى ذكره واعلم ان كل ما تعلق به الحكم الشرعي على سبيل التعيين في
الواقع كتعلق الحكم بالرقبة باعتبار كونها مؤمنة فلا بد ان يكون معرفة المخاطب التعيين مقصودا فيه من
الشارع سواء كان ذكر التعيين في الواقع كما لو قال اعتق رقبة مؤمنة او فارقة كما لو قال اعتق رقبة
ثم قال في غير تلك الحال اعتق رقبة مؤمنة وسواء كان في صورة الاخبار كقولك الرجل اشترى البيع او في صورة
الانشاء امر كان كاعتق او نهيا لتمكن الامتثال فذكر لفظ المطلق وارادة المعين الواقعي مجاز جزما نعم ربما
يصح ذلك في القصص والحكايات مثل قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة يسعى ومحل النزاع وموضع
البحث ليس من هذا القبيل فكلما فرض استعمال المطلق وارادة الفرد المعين الواقعي منه ولم يقترن بقرينة
فهو حقيقة في بادي النظر ويحصل العلم بكونه مجازا بعد ظهور القرينة والحاصل ان استعمال المطلق في المقيد
حقيقة على وجهين ومجاز على وجه ومآل الوجهين يرجع الى كون المقصود بالذات الحكم على الكلي وكون
ارادة الفرد مقصودا بالعرض وذلك يحصل في مثل جاء رجل من اقصى المدينة وفي مثل ائتني برجل اذا اراد
فردا منه اي فرد يكون ومآل الوجه الاخر ذكر المطلق وارادة فرد خاص منه اما باقترانه بما يدل على ذلك او
بانكشاف ذلك بعد القرينة وكلاهما انما هو في الاخير وهو المتداول في مسائل المطلق والمقيد فلو قيل بعد ذلك
وجاء رجل من اقصى المدينة يسعى حبيب النجار يسعى او جاء حزقيل مؤمن آل فرعون يسعى يكون بيانا
للمجمل لا تقييدا للمطلق انتهى وحاصل تقريب الكلام على وجه يفيد تقريب المرام في هذا المقام ان متعلق
الاوامر لو كان هو الفرد كان اللازم ان يستعمل اللفظ الموضوع للطبيعة فيه لكونه هو المقصود على ما هو
قانون الوضع والغرض منه من مقابلة اللفظ بالمعنى وافادة الثاني بالاول ويستفاد بالقرينة المتصلة او
المنفصلة ان مراده باللفظ هو المعنى المعلوم لئلا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة فالقرينة عنده
ح قرينة على ان اللفظ مستعمل فيه كما ان المراد من ذلك لا قرينة على ان مراد المتكلم ذلك بان يكون اللفظ
مفيدا للمعنى الاصلي ويكون القرينة بنفسها مفيدة لكون المعنى الاخر الذي قصده المتكلم مرادا له فيكون هناك
دالان ومدلولان يجيء الهما كما ان يرمي مثلا في قولنا رايت اسدا يرمي قرينة على ان المراد بالاسد هو
الرجل الشجاع لا ان ما استعمل فيه هو الحيوان المفترس ويرمي دال على كون مراد المتكلم ومقصوده هو الرجل
الشجاع وعلى هذا فيلزم التجوز لو قلنا بكون المقصود بتعلق الاوامر هو الافراد وهذا بخلاف جاء رجل

من اقصى

من اقصى المدينة يسعى فلم يتعلق القصد هناك بخصوص الاخبار عن الفرد بل المقصود هناك الاخبار عن
الطبيعة ولو باعتبار تحققها في ضمن فرد ما لم يتعلق الغرض بتعيينه فهو قضية مهملة تصدق في ضمن الكلية والجزئية
فلا يلزم فيها ان يكون المقصود فردا خاصا حتى يحكم بالتجوز ح فلا يلزم الاغراء بالجهل فيؤول هذا الى الحمل
المتعارف في الاقوال الى الحمل الذاتي على ما هو المعيار عنده في الفرق بين قسمي اطلاق الكلي على الفرد من
حيث ... ما كان بالحمل المتعارف حقيقة وما كان بالحمل الذاتي مجازا وقد اشار الى ما في اخر
ما حكيناه اولا بما حاصله تمام التحقيق في بحث العام والخاص في اصل ان الامثال لما كان يتعلق القصد
فيه كما في اعتق رقبة حيث ربطها بالمؤمنة وقد جعل القائل بتعلق الاوامر بالافراد ما قصد
فيه الفرد فلا مناص من التجوز بخلاف الاخبار فيقصد فيه تعلق الحكم بالكلي على وجه الاجمال الى
الفرد وليس المقام مقام الامتثال حتى يلزم تعيينه ولو كان المطوي في ضمن الامر مبينا وتحقيقه ما ذكر
وان كان هو الالتزام بالتجوز في جئني برجل ايضا كما التزم بالتجوز في العهد الذهني حيث اريد
بالمعرف باللام الجنسية فرد من الماهية الا انه تفسير لذلك في بحث العام والخاص فلاحظه ارايك انه
منه انما هي بالوضع الثانوي الذي هو الوضع بضميمة اللواحق فرجل بالتنوين الذي هو للتنكير و
الفردية موضوع للفرد ولذلك كان حقيقة فان لوحظ اعتبار الجنس وارادة فرد منه كان مجازا
ايضا بذلك الاعتبار وقد ظهر لك بهذا البيان ما يتلائم به اجزاء كلامه ونقول توضيحا لكلامه ان قوله
لتمكن الامتثال تعليل لقوله لا بد ان يكون معرفة المخاطب التعيين مقصودة من الشارع واللام للغرض
اي ليتمكن المكلف من الامتثال اذ لولا ذلك للزم الاغراء بالجهل وتاخير البيان عن وقت الحاجة
وقوله والحاصل ان استعمال المطلق في المقيد حقيقة على وجهين اراد بذلك الاشارة الى نوعي
الاستعمال وهما ما اشار اليهما في قوله وذلك يحصل في مثل جاء رجل من اقصى المدينة وفي مثل
ائتني برجل اذا اراد فردا منه اي فرد يكون وقوله ومجاز على وجه اخر اشار به الى الوجه الاخر من
الاستعمال وهو ان يكون المقصود بالموضوع للطبيعة فردا معينا بان يراد بالرقبة مثلا خصوص المؤمنة
او رجل في قوله ائتني برجل فرد خاص وهذا غاية ما تيسر لنا من تحرير كلامه وفيه ان مناط الحكم
اطلاق الكلي على الفرد حقيقة او مجازا هو انه كلما اريد باللفظ الموضوع للطبيعة الفرد باعتبار
كونه فردا بحيث يكون الانسان مثلا عند استعماله في الفرد منزلا منزلة لفظ زيد فيجب استعماله ولو على سبيل
العارية كما في سائر الالفاظ المجازية كان مجازا وكلما اريد الفرد ولو كان فردا معينا باعتبار
انطباق الكلي عليه كان حقيقة وعلى هذا فيندفع ما اورده على القائل بكون متعلق الاوامر هي الافراد
من لزوم كون اكثر الخطابات من قبيل المجاز لان اقصى ما يمكن الايراد به عليه من حيث استلزام المجاز
هو ما لو اريد بالموضوع للطبيعة فرد معين وقد عرفت انه لو اريد باعتبار كونه فردا من الطبيعة

بكون

وانطباقها على كثير من الاستعمالات حقيقيا فكيف يلزم كون اكثر الخطابات من قبيل المجاز ولا بأس بتوضيح الكلام
فنقول ان اطلاق الكلي على الفرد يتصور على وجوه ثلثة احدها ان يكون من قبيل الدالين والمدلولين
كما في قوله اعتق رقبة وقوله اعتق رقبة مؤمنة فان المكنون في ضمير الآمر وان كان هو وجوب عتق رقبة
مؤمنة في كفارة الظهار مثلا لا اتحاد وجوب عتق الرقبة المؤمنة في كلامين يدل احدهما على وجوب
عتق الرقبة والآخر على وجوب كون الرقبة المعتقة مؤمنة لا كافرة وهذا القسم لا اشكال في كونه
حقيقة لكون المطلق عندنا موضوعا لمعنى مهمل لا بشرط صالح للمقيد وغيره فلم يخرج اللفظ في
مقام الاستعمال عما وضع له وان كان المكنون في ضميره هو فردا مما وضع له وثانيها ان يراد الفرد
بعنوان انطباق الطبيعة عليه وان كان بعنوان هذا ايضا حقيقة لان الموضوع له هو الطبيعة المهملة
المأخوذة لا بشرط وهي تجتمع مع الف شرط وثالثها ان يراد الفرد باعتبار التشخص فيجعل لفظ الانسان
مثلا بمنزلة لفظ زيد ونحوه من الاعلام الموضوعة للفرد باعتبار تشخصه وهذا مجاز والفرق بينه وبين
ما قبله ان المراد في الثانية وان كان هو الخاص المتشخص لكن لم يعتبر التشخص في دلالة اللفظ عليه بخلاف
الاخير فانه قد اعتبر التشخص في دلالته عليه والفرق بين اطلاق اللفظ على الخاص واعتبار الخصوصية
والتشخص مندرجا في اللفظ واضح وحيث حققنا ان ما وضع له المطلق ليس الا الماهية المهملة المعراة
عن الاطلاق ايضا لم يكن للفظ مجازا حتى يتحقق بمجرد الخصوصية فيه المستلزمة لاخراجه عما وضع له
فبمجرد ارادة الخاص واستعمال اللفظ فيه لا يخرج اللفظ عما وضع له لكون الموضوع له هو الماهية المهملة
المعراة الجامعة لالف شرط واما الفاضل القمي فحيث كان من مذهبه ان المطلقات موضوعة للماهية
المطلقة المعتبرة بوصف الاطلاق لزمه القول بالتجوز بمجرد ارادة الخصوصية لكونها مما يخرج الطبيعة المطلقة
عن وصف الاطلاق فيصير اللفظ مجازا وتفصيل الكلام في مثل ما ذكرنا على المنحل آخر انتهى ما ذكره في
الفصول وعنوان القول بكون متعلق الاوامر هي الافراد يستلزم تحصيل الحاصل بيان ذلك ان الطبيعة
ما لم يقترن بها الوجود لا يتصير فردا فاذا كان المطلوب هو الفرد لزم اعتبار الوجود فيه وطلب تحصيل
وان يتعلق الوجود فيلزم تحصيل الحاصل ويمكن ان يجاب عنه بان الوجود المعتبر في الفرد انما هو في مقام
التصور فليس المراد طلب الفرد الموجود في الخارج بالفعل حتى يستلزم تحصيل الحاصل وقد تفطن
لذلك فاجاب بان الوجود المعتبر ان كان غير الوجود المستفاد من الطلب فلا مناص من تحصيل الحاصل
وان كان هو الوجود المستفاد منه فتعدد الموضوع عن الوجود فيرجع الى القول بكون متعلق الامر هو
الطبيعة فيلزم القائل بكونه هو الفرد العدول عن مذهبه الى القول بكون متعلق الامر هي الطبيعة هذا
وهو كلام جيد وفي نفس الامر يمكن ان يكون مراده القائل بالطبيعة هو عدم اعتبار الوجود في مدلول اللفظ
لا في المادة ولا في الهيئة بل يكون مدلول اللفظ هو طلب المتعلق بالطبيعة ويكون سريان الوجود بحكم

في سابقه

لا بشرط

العقل

العقل كما هو لازم من جعل الطبيعة مقدورة بواسطة الافراد وجعل الافراد مقدمات لها ومن هنا يكون
مذهب القائل بكون المتعلق هي الطبيعة عدم اعتبار الوجود في ضمن التركيب ومذهب القائل بكونه
هو الفرد اعتبار الوجود في اللفظ فيتحقق الفرق بينهما وحيث انتهى بنا الحال الى هذا المقام نقول
ان القول بكون متعلق الطلب هو الطبيعة يتصور على وجوه ثلثة احدها ما عرفت من كون المطلوب
هي الطبيعة من حيث هي وكون سريان الوجود من باب المقدمة بحكم العقل من دون اعتباره في
مدلول اللفظ وهذا القول لا خفاء في فساده ثانيها ان يكون المراد ان المطلوب هي الطبيعة ولكن
باعتبار ما يحصل الوجود بان يعتبر الوجود في الموضوع وهو المطلوب الذي هو مدلول المادة كما يراه
صاحب الهداية من جعل مصبوغ المواد لا الفاظ موضوعة للصور الذهنية باعتبار كونها مرآة للخارج
وهذا القول ايضا فاسد اذ لا مفر فيه من تحصيل الحاصل ثالثها ان يكون المراد ان المادة انما
يراد بها الطبيعة من حيث هي فقط بلحاظ الوجود الخارجي بان يكون المطلوب ايجادها في الخارج
كما ان في قولنا الماهية قد لوحظ طبيعة الماهية من حيث هي بوصفها ولكن حكم عليها بالحلاوة بلحاظ
الوجود الخارجي وعلى هذا القول يكون الوجود مفاد الهيئة وهو مذهب صاحب الفصول وهو الحق
وعلى هذا يكون مذهب القائل بكون متعلق الاوامر هي الافراد قبالا لما اخترناه من كون مراد القائل بالطبيعة
هي الطبيعة باعتبار الوجود هو اعتبار الوجودات الشخصية ولا فرق بين القولين الا باعتبار ما
عرفت مكررا من ان الطبيعة باعتبار الوجود ليس الا عين الافراد في الخارج وتغايرهما انما هو باللحاظ
وعلى هذا فينتفي الثمرة التي ذكروها للنزاع بين ارباب القولين من جواز اجتماع الامر والنهي على القول
بكون متعلقهما هي الطبيعة وعدمه على القول بكون متعلقهما هي الافراد لما عرفت من كون التغاير بينهما ليس الا بالاعتبار واما المقام الثاني ففي
جهة اللابد بمعنى ان يقتضي القواعد العقلية بماذا هو كون متعلق الاوامر هي الطبيعة ام هو كون متعلقها
هي الافراد فان تحقق الاول لزم ارجاع ما تعلق بالافراد من الاوامر الى طلب الطبيعة وان تحقق الثاني
لزم ارجاع الاوامر المتعلقة بالطبيعة الى الافراد فنقول ذكر بعضهم ان للناظر مذاهب ثلثة من قال
باحدهما فلا مناص له من الالتزام بكون متعلق الاوامر هي الافراد ومن لم يقل بشيء منها كان له القول
بكون متعلقها هي الطبيعة فاولها القول بكون المقدور بالواسطة غير مقدور كما هو من قال به فلا محيص له من
القول بكون متعلق الاوامر هي الافراد وذلك لان الطبيعة غير مقدورة بنفسها بل بواسطة الافراد
وحيث قلنا بكون المقدور بالواسطة غير مقدور فلا يصح تعلق الامر بالطبيعة لعدم جواز الامر بغير المقدور
فلا بد وان يتعلق بما هو مقدور بنفسه وهي الافراد وثانيها القول بكون الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات
فالقائل به يلزمه القول بكون متعلق الاوامر هي الافراد لان الوجوه والاعتبارات امور لا تحصل الا بالتشخصات
والخصوصيات الخارجية وحيث كان الحسن والقبح مدار الاعتبارات كان منشأ الحسن هي الافراد وامر
الشارع لا بد وان يتوجه الى ما هو منشأ الحسن وثالثها القول بعدم وجود الكلي الطبيعي في الخارج فان

في الطلب في كون القول بالطبيعة
هو ان يكون الامر عينا والقول
بالافراد هو ان يكون ضمنيا
حيث لوحظ الوجودات الشخصية
منه

متعلق الاوامر هي الطبائع وعدم
جوازه بناء على القول بكون
منه

الطبيعة منه

من قال بعدم لزوم القول بكون متعلق الاوامر هي الافراد اذ لا وجه لطلب غير الموجود هذا ونحن نقول ان المذهب
الاول وهو كون المقدور بالواسطة غير مقدور مجرد بانه في المقام انما هو بناء على زعم من زعم ان الافراد
مقدمات للطبيعة وقد عرفت فساده لكون الطبيعة بحسب الخارج ابتداء عين الافراد والمقدمة لابد
وان يكون لها وجود مغاير لوجود ذي المقدمة فالمقدور بالواسطة هو ما يحتاج الى تحقق الاثنينية
كالافعال التوليدية فعنوان المقدور بالواسطة مما لا مسرح له في المقام حتى نفتقر الى تحقيق
ان ما هو مقدور بالواسطة هل هو مقدور حتى يتحقق لنا التفصي عن الالزام بكون متعلق الاوامر
هي الافراد ام هو مقدور حتى لا يبقى لنا مناص عن الالزام بذلك فالقول بالافراد من هذا الباب
مما نحن في فسحة منه واما الثاني وهو كون الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات فهو وان كان من المسائل
العظيمة التي لا يمكن استيفاؤها في هذا المقام لكن لا بد من بيان ما هو المهم على سبيل الاجمال فنقول
انكر جماعة ادراك العقل للحسن والقبح وهم الاشاعرة فهؤلاء يمكنهم القول بكون متعلق الاوامر هي الافراد
والقول بكون متعلقها هي الطبيعة فلا يتفرع على انكارهم شيء من القولين واثبتهما جماعة وهم العدلية
ثم اختلف هؤلاء فمنهم من قال ان الحسن والقبح ذاتيان ومنهم من قال انهما للاوصاف اللازمة ومنهم من
قال انهما بالوجوه والاعتبارات ومنهم من فصل فقال انهما في بعض الموارد ذاتيان وفي بعضها بالوجوه والاعتبارات
كالقائل الجبائية ومنهم من فصل بين الحسن والقبح فجعل الحسن ذاتيا والقبح بالوجوه والاعتبارات ثم ان القائلين
بكونهما ذاتيين اختلفوا على قولين فمنهم من قال بان الذوات علة تامة للحسن او القبح فلا يتخلف معلولها عنها
ومنهم من قال بانهما مقتضيات فيمكن التخلف كما في الحكم المنسوخ والاول للقدماء والثاني للمتأخرين وليعلم
انه لم يخالف احد في كون معروض الحسن والقبح هو الذات على جميع الاقوال وانما الخلاف في ان علته هل هي
هي نفس الذات كما انها المعروض ام هي الاوصاف اللاحقة اللازمة ام هي الوجوه والاعتبارات الى آخر
الاقوال والمراد بالذات عند من يقول بكونها علة للحسن هي الجنس والفصل والمراد بالوصف اللازم عند
من يقول بكونه علة للحسن هو نفس الفصل وحده ولا يظهر بينهما ثمرة في المقام فهما مشتركان في الثمرة
وهو جواز تعلق الامر بالطبيعة على القول بكل منهما وانما تظهر ثمرة القول بشيء منهما والقول بالوجوه و
الاعتبارات فنبحث على الاخير القول بكون متعلق الاحكام هي الافراد دون الاولين اذا عرفت ذلك
نقول انما نحن نقول ان الحسن والقبح ذاتيان بمعنى كون الذات علة تامة لا يتخلف عنها معلولها لكن هذا الحكم
نحو في الجملة بعنوان من الاشياء ما يدرك العقل حسنه كالاحسان ومنها ما يدرك قبحه كالظلم بحكم
الوجدان مع عدم ملاحظة العقل بالوجوه والاعتبارات لكونها من قبيل الجزئيات كخصوص الزمان والمكان
والاقتران بشيء والانفكاك عن آخر الى غير ذلك من الخصوصيات التي لا يحيط بها العقل فهو لا يدرك بديهة
جهة الحسن او القبح حتى يحكم بشيء منهما كما هو شأن كل حاكم لامتناع الحكم بدون الملاحظة بوجه فلو كان الوجوه
والاعتبارات مدخل في الحسن والقبح لم يكن له الحكم بحسن الاحسان وقبح الظلم على وجه الكلية لو احتمل خصوص زمان

عنه م

انهما م

اومكان

ومكان او شرط او مانع وغير ذلك مما لا مسرح له فيه مدخلا في حسن وقبح الاحسان فيهما او ظلم
فلو كان له مدخل لم يثبت له الحكم على الوجه الكلي فالعقل انما لا بد وان يلاحظ ما له الاحاطة به
والحكم عليه وليس الا الامر الكلي وبهذا نقول ان حكم العقل بوجوب شكر المنعم يؤول الى
حسن الاحسان لكون فعله احسانا بالنسبة الى المنعم او الى قبح الظلم لكون تركه ظلما في حقه وكذا الحال
في ضرب اليتيم للتأديب فان حكم العقل بحسنه انما هو من جهة كونه احسانا وليس العنوان الذي حكم عليه
العقل هو الضرب ونظير الحال في ضربه لغير ذلك فان حكم العقل بقبحه انما هو من جهة كونه ظلما ثم
ان هذا كله فيما يدركه العقل واما ما لا يدركه الا بوحي كالتعبديات مثلا فانا وان لم نطلع على حقيقة
الحال لعلمنا اجمالا انا نجري عليه حكم الحسن والقبح الذاتيين ونستدل على ذلك بظواهر الاوامر الشرعية
من جهة تعلقها بظاهرها بالطبائع فلولا انهما ذاتيان لم يتعلق امر الشارع بها لان اوامره لابد وان تتحقق
عما نشأ الحسن وانما قلنا لظواهر لاحتمال التخصيص الى وجوده في جملة من الموارد والحاصل ان المراد
بالجنس المعتبر في الحكم بكون الحسن والقبح ذاتيين ليس هو جنس الاجناس فقط فيجوز ان يكون هو الجنس
السافل كما في الصدق الضار والكذب المنجي فان الصدق والكذب بنفسهما من قبيل الاجناس العالية للمسير
المحكوم عليها بالحسن والقبح وان المقتضي بحسبها هو نفي كون الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات لا اثبات
خصوص كونهما ذاتيين فالملتزم بكونهما للاوصاف اللازمة لما عرفت من اشتراك القولين في الثمرة و
اذا تحقق انتفاء كونهما بالوجوه والاعتبارات فقد انسد باب القول بكون متعلق الاوامر هي الافراد من
هذه الجهة واما الثالث وهو القول بعدم وجود الكلي الطبيعي فالحق خلافه ايضا وتفصيل الكلام
على ما يليق بالمقام هو ان لفظ الكلي يطلق على امور ثلثة يختلف في كل من اطلاقاته المذكورة فيقال على
مفهوم الكلي وهو مفهوم ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين انه كلي منطقي وعلى نفس المعروض كالحيوان
والانسان ونحوهما انه كلي طبيعي وعلى المعروض باعتبار كونه معروضا بحيث يعتبر التقيد داخلا
ونفس القيد خارجا انه كلي عقلي اذ لا وجود له الا في العقل والفرق بينه وبين الكلي الطبيعي ظاهر مما ذكر فان
نفس المعروض هو الطبيعي والمعروض باعتبار عروض كونه كليا منطقيا هو العقلي وقد وقع في جملة من
عبارات علماء المنطق والكلام ان المجموع هو العقلي فان ارادوا ما ذكرنا فهو المرجح فيها والا
فلا يخلو من حزازة لان التركيب من الوصف والموصوف مما لا مدخل له في صيرورة
الكلي عقليا بمعنى كونه من مدركات العقل وكونه الاوحدي الافتراق بعد كونه موصوفا بذلك الوصف فاعتباره
كاف في صيرورة الكلي عقليا كما يدل عليه الوجدان ثم ان المحقق الشريف ذكر ان تسمية الكلي العقلي
بالطبيعي انما هو من تسمية ما سموه به ضرورة وجوب التغاير بين المنسوب والمنسوب اليه وما سموه
بالطبيعي كالحيوان مثلا ليس الا الطبيعة ونسبة الشيء الى نفسه مما لا وجه له وتسميته كليا ايضا
لا يخلو عن شيء لافتقارها الى تجريد الطبيعة عن التشخص واعتبارها من حيث الحصول في الذهن

متعلق

ابطم م

بما يناسب ما قصد به هنا م

عقلي م

وفي بعضها الا المركب من
الطبيعي والمنطقي كالانسان
الكلي والحيوان الكلي هو
العقلي م

حتى يتصف بالكلية كما هو مذاق علماء المنطق من كون الكلية انما تعرض المفاهيم باعتبار كونها في الذهن
فيكون تسميته كليا باعتبار ما يؤول اليه وهذا يجري على مذاقنا ايضا من كون الكلية انما تعرض المفاهيم
من حيث هي لا من حيث حضورها في الذهن نظرا الى ان الذهن هو المدرك فلا يكون قيدا للمدرك
اذ بذلك الاعتبار يصير كليا وذلك لان تجريد الطبيعة عن التشخص وملاحظتها في نفسها مما لا بد
مما ذكر خلافا للكلي العقلي فانه كلي بالفعل ومع ذلك فهو مغاير للطبيعة مع وجود مصحح التسمية وهو
كون ما في العقل صورتها فهو كلي منسوب الى الطبيعة من جهة كونه صورتها الحاصلة في العقل هذا
محصل كلامهم ولا يخلو عن تدقيق الا انهم لما ارادوا ضبط مراتب الطبيعة وحالاتها وتسميتها باسماء
تميز بعضها عن بعض حدا انهم ان سموا الكلي الطبيعي باسم لم يحصل التخلص من توهم العقلي عليه
مع عدم مناسبة تسمية الطبيعي من اسم مختص به فلذلك اطلقوا عليه الكلي باعتبار كونه كليا بالقوة بحيث
لو لوحظ في نفسه كان كليا والطبيعي باعتبار انتسابه الى الطبيعة الخارجية وهي الفرد وهما اعتباران
مع وجود مصحح التسمية ثم لا يخفى عليك ان الكلي المنطقي غير موجود في الخارج لاستحالة تحقق المفهوم على ما
هو عليه في الخارج وكذا العقلي لانه مركب من الموجود وغيره لا بد وان يكون غير موجود ويخص وان لنعا
من دخول قيد الكلية في هيئة الكلي العقلي لا ازدحام اعتبار التقيد بها لا بد منه وبذلك يصير مركبا
من الموجود في الخارج وغيره وانما الكلام في وجود الكلي الطبيعي فاختلفوا فيه الى النفي والاثبات و
نزاعهم في ذلك يحتمل وجوها احدها ان يكون مراد المثبتين ان الطبيعة من حيث هي مع قطع النظر
عن الفرد موجودة في حد ذاتها في الخارج الثاني ان يكون مرادهم ان الطبيعة موجودة في ضمن الافراد
بمعنى انها تجزأت وتكثرت حصصا فكل فرد منها جزء وحصة كما يظهر من كلام صاحب المعالم ره حيث
قال فالمتعلق الامر في الحقيقة انما هو الفرد الذي يوجد منه ولو باعتبار الحصة التي في ضمنه من الحقيقة
الكلية على ما هو التحقيق في وجود الكلي الطبيعي انتهى الثالث ان الطبيعة موجودة في كل فرد بوجودها
وجود الافراد والظاهر ان هذا محل النزاع ومراد المثبتين واذ قد عرفت ذلك فنقول الحق
وجود الكلي الطبيعي والدليل عليه امران الاول ان الفرد طبيعة بشرط شيء وهو التشخص وهي مما
يشهد البداهة بوجودها والكلي الطبيعي هي الطبيعة لا بشرط ولا يعقل انتفاء الطبيعة لا بشرط مع
وجود الطبيعة بشرط لكون الاول جزءا عقليا للثاني ويستحيل وجود المركب مع انتفاء جزئه وهو ظاهر
بحكم الوجدان وقد اشار الى هذا الوجه من الدليل المحقق الطوسي ره بقوله والحق وجوده وهو جزء
الثاني ترتب الاحكام عليه في الخطابات الشرعية من تعلق الطلب والاخبار عنه كقوله م الصوم جنة
من النار وقوله م الصلوة خير موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استكثر ولولا ان الكلي الطبيعي
موجود لم يصح طلبه من الشارع لاستحالة ايجاد ما لا قابلية للوجود ولم يصح ايضا الحكم عليه بشيء ككون الصوم
جنة والصلوة خير موضوع واما ما ذكره الفاضل القمي ره من ان الطبيعي قد اكتفى بالطبيعة على القول

بعدم

بعدم وجود الكلي الطبيعي ايضا فسيظهر لك سقوطه ان شاء الله ثم هذا وربما يتمسك لوجود الكلي الطبيعي
ببناء العقلاء نظرا الى انه يفيد ثبوته ثم ان هذا المسلك منزل عما ذكره الى ان بناء العقلاء لو لم يثبت
وجوده فلا اقل من افادته لاجراء حكم الوجود عليه لان اهل العرف لما توهموا وجوده وحكموا عليه بما
حكموا في محاوراتهم فلا بد للشارع ان يجري على دابهم وطريقتهم وح نجوز ان يحكم بطلب الفعل
مدافعهم وان لم يكن في الواقع موجودا ومما يشهد بان الشارع يعامل اهل العرف بمعتقدهم ان من خضب
يده مثلا بحناء متنجس ثم طهر بعد ذلك بقي اثر اللون فقد حكم الشارع بطهارته مع ان الحكماء اقاموا
البرهان على ان انتقال العرض محال ولازم ذلك ان يكون المنتقل الى اليد اجزاء جسمية لكن اهل
العرف لما لم يفهموا ذلك حسبوا ذلك اللون من قبيل الاعراض فجرى الشارع على طريقتهم والا كان
اللازم عدم حصول الطهارة الا بزوال اللون ومثله ما لو صبغ الثوب بصبغ متنجس ثم طهر مع ان الشارع
حكم بانه لو صبغ بصبغ مغصوب كان صاحب الصبغ شريكا في الثوب بنسبة القيمتين فلو لم يكن اثر
الصبغ من قبيل الجسم لم يكن للشركة بالنسبة وجه لكن لما زعم اهل العرف ان الصبغ ليس جسما بل هو
من الاعراض فلذلك جرى على فهمهم وطريقتهم في كيفية التطهير ويتجه على ما ذكره اولا ان بناء العقلاء
واتفاقهم مما لا ينبغي في المسائل العقلية النظرية لاحتمال تطرق الخطاء الا ترى ان الحكماء ذكروا
ان الواحد لا يصدر منه الا الواحد وان الخرق والالتيام في الافلاك مما لا يجوز وغير ذلك العقلاء مع
ذلك فلا يلتزم بما ذكروه اهل الشرع فلا يكون اتفاق العقلاء في المسائل النظرية العقلية حجة
ولذلك ذكروا في حجية التواتر ان شرطه ان يكون المخبر عنه على وجه الوجدان غير العقليات وعللوه
باحتمال تطرق الخطاء الى ما اخبروا عنه حسب انظارهم وعلى ما ذكره ثانيا ان الاعتبار بطريقة الناس
مرجع تارة الى فهمهم المقاصد من الالفاظ وهو حجة لكونهم اهل اللسان وهذه الجهة لا بد من
الركون اليها والاعتماد عليها ولا يشترط فيمن يعتمد على فهمه العدالة ولا الذكورية ولا الاسلام بل الامامية
من اعتبار قول كل من كان من اهل اللغة والعرف وهذه طريقة مستمرة من زمن آدم م الى زماننا
هذا وقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ناطق باعتباره صريحا واخرى الى جهة
عقلهم كما في طريق الاطاعة وهذا ايضا مما يعتبر به وعموقولهم ان طريق الاطاعة موكول
الى العقل وثالثا الى تمييز الموضوع بعد تحصيل العنوان وهذا على قسمين احدهما ان يأخذ
الشارع ما ميزوه بحسب انظارهم موضوعا للحكم كما جعل الموضوع المحكوم عليه بالطهارة او
النجاسة هو الجسم العرفي كما يستفاد من الادلة وهو الجسم الكثيف دون الرقيق ولذلك كان
البخار المتصاعد من الماء النجس طاهرا مع كونه اجزاء صغارا انفصل من الماء بالتصعيد فاصل
الموضوع للحكم المذكور هو الجسم المعنون بالعنوان المذكور لان الحكم مرتب على الجسم لكن
تمييزهم الموضوع اناط تغيير الحكم وقصره على ما ميزوه باعتبار تمييز العرف انما هو من

جهة اعتبار الشارع له موضوعا وعنوانا للزوم مراعاة العنوان الذي رتب الحاكم عليه الحكم
كما لو قال اكرم العالم فيكون مناط الحكم وموضوعه هو العالم واعتبار ما هو جزء موضوع الحكم
يستفاد من الادلة كما اشرنا اليه وبهذا البيان ظهر الفرق بين حكم الفقهاء بطهارة الثوب المصبوغ
بالمتنجس مع عدم زوال لون الصبغ بالغسل وحكمهم في مسئلة الصبغ بالمغصوب بصيرورة مالك
الصبغ شريكا في الثوب بنسبة القيمة وذلك لما عرفت من ان المناط في مسئلة الطهارة والنجاسة
هو ما يعد جسما عند عامة الناس وهو الجسم الكثيف واما الملكية فليس المناط فيها كون المملوك
عينا لا عرضا ولا شرعا بل قد يكون منفعة وقد يكون حقا من الحقوق ايضا بل قد يكون المالك ايضا
ممن لا تعين له بخصوصه كمالك الزكوة فانهم الفقراء وهذا ايضا مما يدلك على وجود الكلي الطبيعي
الثاني ان يكون ما بنوا عليه طريقا لا ماخوذا بعنوان الموضوعية وهذا انما يعتبر اذا علم المعصوم
منهم ان العلم العادي ونحوه من دعهم بالطرق المتعارفة فاقرهم عليه وهذه هي السيرة المعتبرة
التي عبر عنها بالاجماع العملي واعتبار بناء العقلاء ح انما هو من باب تقرير المعصوم ولا كلام
في اعتباره ايضا وانما الكلام في اعتبار بناء العقلاء من غير الوجوه المذكورة كما لو اخطأوا في امر و
علم الشارع [illegible] ذلك كما هو مفروض المقام [illegible] هو مقتضى ما ذكره بعد التنزل ومع ذلك اجرى
حكمه على مقتضى معتقدهم فان ذلك مما لا وجه له لان خطاء الناس لا يغير الحكم فلو فرض ان الناس
بنوا على ان النوع الفلاني من الحيوانات عاقل فلا يجوز ان يوجه اليه الخطاب وهو يعلم خلافه وما نحن فيه
كذلك فان الشارع اذا فرض انه يعلم بعدم وجود الكلي الطبيعي لكن الناس يعتقدون وجوده فلو امرهم
كان امرا باتيان المعدوم واعتقادهم الخطاء لا يرفع قبح التكليف بالمحال عنه وهو يعلم ان
ما طلبه غير مقدور للمكلف ثم ان المحقق الشريف انكر وجود الكلي الطبيعي واورد على المثبتين بانه ان
ان كان عنوان الطبيعة من حيث هي موجودة فهو محال لاستلزامه وجود شيء واحد في امكنة متعددة
وان كان عنوان الصورة الحاصلة الذهنية في الذهن موجودة فذلك ايضا محال لصيرورة الخارج وجود
الصور الذهنية على ما هي في الذهن في الخارج وان كان عنوان في الخارج شيئا ينتزع منه الذهن صورة
كلية هو الوجود فهو مسلم لكن يكون ح نزاع المثبتين لفظيا لان ما ينكره المنكر ليس هذا المعنى فهم يثبتون
ما لا ينكره المنكر واورد عليه بان النزاع كيف يكون لفظيا والمثبت يقول بان الموجود في الخارج هو
الطبيعة والمنكر يمنع من ذلك نعم يمكن صيرورة النزاع لفظيا من جهة اخرى وهو ان المنكر لا ينكر وجود الطبيعة
في الخارج بان يكون وجودها عين وجود الفرد ولكنه لما تخيل ان المثبت يريد وجودها من حيث هي
انكره فالفرق ان ارتكاب النزاع اللفظي من قبل المثبت على ما قاله الشريف ومن قبل المنكر على هذا
التقرير وهذا هو الوجه لوجهين فان وجود الكلي الطبيعي بالمعنى المذكور مما [illegible] والمنكر
لما لم يصل الى حقيقة الحال [illegible] عليه المحال [illegible] في مقام الانكار المقدمة الخامسة في تاسيس الاصل

منهم ره

عليه ره

في المسئلة

في المسئلة فنقول ان الكلام يقع تارة بحسب الاصل العقلي واخرى بحسب الاصول اللفظية وثالثة بحسب الاصول العملية
اما الاول فهو قاعدة الامكان المعروفة فيمكن التمسك بها في امكان الاشتراك وفي امكان التوارد في
هذه المسئلة وهي جواز اجتماع الامر والنهي فالاصل العقلي مما يعتضد المجوز به ومستند هذا الاصل
ليس هو الاستقراء والغلبة كما تخيله بعضهم نظرا الى ان الامكان لو فرض ان الامكان الخاص والوجوب
والامتناع ليس قسما واحدا فالاول اغلب واكثر والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وذلك لما يرد عليه من
عدم تحقق معنى الغلبة وعدم حصول الاستقراء بالفردين وهو واضح وكذلك ليس المستند هو الاستصحاب
كما توهم نظرا الى ان الامكان الخاص ما ساوى طرفاه والامتناع يتوقف على رجحان جانب العدم
على الوجود والوجوب يفتقر الى رجحان جانب الوجود على العدم وحيث نشك في شيء من وجهي الرجحان
نستصحب عدمه ونتيجته تساوي الطرفين الا انه يرد عليه من ان اللازم ما ذكره ان يكون الامكان الخاص
حاصلا منشأ الوجوب والامتناع مع قضاء الضرورة بخلاف ذلك فانه قسيم لهما والممكن الخاص لا يوجد
واجبا ولا ممتنعا فليس الاستصحاب ح الا من باب الاصل المثبت كما ذكره جملة من اولي الانظار المستقيمة
بل هو بناء العقلاء على الامكان حتى يعرض لهم انه شك في امكان شيء وامتناعه وعمل بناء القاعدة
المذكورة اجراء احكام الامكان وترتيب اثاره على المشكوك فيه والمتوقف عن ترتيب اثار الامتناع
ظاهر كلماتهم الاول لكفاية الشك في التوقف فلا يحتاج الى تاسيس القاعدة وهو قول الشيخ
ابو علي بن سينا على ما يحكى عنه كلما قرع سمعك [illegible] فذره في بقعة الامكان لان اشارة منه
في بقعة الامكان معناه [illegible] ترتيب احكام الامكان عليه ولكن القدر المتيقن مما استقر عليه بناء العقلاء
هو الوقوف عن ترتيب احكام الامتناع واما الثاني وهو الاصول اللفظية فلا ريب في مساعدتها للمجوز
ايضا لان الكلام انما هو فيما وصل الينا امر ونهي من قبل الشارع فالمجوز يقول ببقائهما
على حالهما فيحكم بصحة الصلوة وحرمة الغصب في مورد الاجتماع في المثال المعروف والمنكر لجواز
الاجتماع لا بد له من تقييد الامر بغير محل النهي ونحو ذلك مما ينفذ تصرفا في احد الخطابين وظاهر
ان الاصول اللفظية تنفي التصرف المذكور فيهما واما الثالث وهو الاصول العملية فليس مما ينفع
المجوز لو فرض التعويل عليها بفرض انتفاء الاصل العقلي واللفظي بل المانع وتوضيح ذلك ان
المجوز يقول في المثال المعروف مثلا بصحة الصلوة في المكان المغصوب وارتكاب المحرم وهذا
المقال يخالف الاصلين احدهما قاعدة الاشتغال والاخر اصالة البرائة اما انه يخالف الاول
فلانه يلزم بصحة الصلوة ومقتضى قاعدة الاشتغال انما هو عدم صحتها لتحقق الكلف بالصلوة
والشك في الخروج عن عهدته باتيانها في مكان مغصوب واما انه يخالف الثانية فلان الشك في
توجه النهي الى المكلف ومقتضى اصالة البرائة انتفاء النهي المثبت للتحريم وحيث تحقق ان [illegible] لم

الاخر

اعني ره

السابق ره

لشاعيه

المثبت مخالفة الاصلين فلا مجال لاحتمال كون الاصل مما ايضا ضده هكذا افاده بعض مشايخنا و
انه اخذه من شريف العلماء ره وانت خبير بان على الاكثر سيد بد لان حال الشك في صحة الصلوة في
المكان المغصوب مثل حال الشك في كون اباحة المكان شرطا او عدمه وقد عرفت من المعلوم ان الاصل في مسئلة
الشك في الاجزاء والشرائط مما وقع الخلاف فيه فيختلف الحال ههنا ايضا باختلاف القولين فيكون مخالفة
المحرز مخالفا للاصلين عند القائل بالاشتغال في مسئلة الشك في الاجزاء والشرائط واما على مذهب
من يقول بالبرائة فهو موافق لها فيكون للاصل من هذه الجهة وان كان من اصالة البرائة من التحريم فيكون
ح مخالفا لاصل واحد لا اصلين فتدبر وما المذكورون في الضوابط انهم بعد ثبوت رفع احد التكليفين
من مادة الاجتماع او رفع كليهما عملوا بمقتضى الاشتغال ان طرحوا الامر وبمقتضى اصالة البرائة
ان طرحوا النهي ويتحقق الاصلين ان طرحوهما معا انتهى ويجيء هنا ما ذكرناه من ان مقتضى اصالة
الاشتغال انما يتم على مذهب من يقول بالبرائة عند الشك في الاجزاء والشرائط ثم ان مقتضى ما ذكره
من طرح الامر عدم صحة الصلوة وحرمة الكون في ذلك المكان ومقتضى طرح النهي انتفاء الحرمة
وصحة الصلوة ومقتضى طرحهما معا انتفاء صحة الصلوة واباحة الكون وانت خبير بان هذا مما لا وجه له
ثم ان بعض مشايخنا ذكر ان الكلام في المقام من حيث جواز الاجتماع وعدمه ان كان في الامر و
النهي الواقعيين فالمتعين هو الاحتمال الاخير بحكم بفساد الصلوة وعدم ارتكاب الحرام فسادها بناء على
قاعدة الاشتغال وعدم الحرمة لاصل البرائة وتوجيه العمل بالاصلين ح هو انه لم يتسبب الشك في كون
احدهما من الشك في مورد الآخر لان الشك قد نشأ من العلم الاجمالي بارتفاع احد الخطابين بحكم الخروج
عليهما مع عدم العلم بخصوص ما ارتفع وقد قررنا في محله ان العلم الاجمالي من حيث هو ليس مانعا عن
عندنا حتى يمنع من العمل بالاصل الساري في المقام فيعمل بكل من الاصلين بالنسبة الى مورده
العمل بهما معا مخالفة خطاب تفصيلي كما في الاناءين المشتبهين اذا مرجحا بالنجس منهما فان الحكم بطهارة
بالنسبة الى كل منهما يستلزم مخالفة الامر بالاجتناب عن النجس الصادر من الشارع وحيث لم يكن في
المقام خطاب تفصيلي فلا مانع من العمل بالاصلين كما في محله وبتحقيق ما عرفت وان كان في الامر و
النهي الفعليين فالمتعين هو الحكم بصحة الصلوة وانتفاء التحريم لتسبب الشك في صحة الصلوة بالفعل
التي هي مورد الاشتغال من الشك في توجه النهي الفعلي الى المكلف فيجري باصل البرائة لما كان
انما هو بالنظر الى الاصل العملي واما الاصل المعمول للفعل فقد عرفت ان كلا منهما يعاضد المثبت
ومع وجودهما فلا يجري الاصول العملية فيتعين ان الاصل في المسئلة معاضد المثبت ويظهر اثر ذلك
عند البناء على المنع من الاجتماع وطرح احد الخطابين فيكون على خلاف الاصل الا ما تقدم الثالثة
في تحرير محل النزاع ويتم الكلام في ذلك ببيان المراد بالقيود الماخوذة في عنوان البحث فلا بد

من البحث في جهات الاولى المراد قد يقال لواحد من الاحكام الخمسة التكليفية وهو معروف لا يحتاج الى
التحديد واستعماله في هذا المعنى مما يختص من الحاظرة في الحصر والانحصار وقد يقال للحصة
التي هي من الاحكام الوضعية وهو ايضا كثير سيما في كلمات الفقهاء كقولهم يجوز بيع المزروع فانما على
اصوله ونحو قولهم اقرار العقلاء على انفسهم جائز اي ماض صحيح وقد يقال في مقابل الغلط
وهذا الاستعمال يقع في مباحث الالفاظ وغيرها كقولهم على جواز استعمال المشترك في اكثر من معنى او لا
وقد يقال في مقابلة الامتناع وقد يقال في مقابل القبيح وهو الحسن بالمكان القبيح لما كان من الحكيم كان
هو ايضا ممتنعا الا انه متاع بالمرتبة الثالثة كما في سابقه والجواز في عنوان المسئلة يحتمل المعاني
الثلاثة الاول ولا بد وان يحمل على احد المعنيين الاخيرين ومما يدل على ان المراد به ما يقابل الامتناع
استدلال بعض المانعين بان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد
ممتنع ومما يدل على ان المراد به ما يقابل القبح استدلال بعضهم بقبح الامر بشيء والنهي عنه الثانية
في بيان المراد بالاجتماع فنقول اجتماع الامر والنهي قد يكون من قبل الامر وقد يكون من قبل المامور
والمراد بالثاني ان يامر الآمر بشيء وينهى عن آخر لكن يجمعهما المكلف بسوء اختياره في مورد
واحد كالامر بالصلوة والنهي عن الغصب ثم ان المكلف فعل الصلوة في مكان مغصوب والمراد
بالاول ان يامر بشيء وينهى عنه وهذا يتصور على قسمين احدهما ان يكون المامور هو السبب في
توجيه الآمر الامر والنهي الى شيء واحد كما لو دخل ارضا مغصوبة فيتوجه اليه الامر بالخروج والنهي عنه
على مذهب ابي هاشم وهذا القسم خارج عن محل الكلام في هذا المقام كما يدل عليه افرادهم بحث
عنه في قبال المسئلة واعتبارهم المندوحة فيها ثانيهما ان يوجه الآمر الامر والنهي الى شيء واحد من دون
سببية المامور لذلك فالحاصل ان المراد بالاجتماع هل هو اجتماع الامر والنهي من قبل الآمر او
اجتماعهما من قبل المامور الذي نص عليه جماعة ممن نسب اليه القول بالجواز كسلطان العلماء والسيد
صدر الدين والمحقق الخونساري وجمال الدين الخونساري رحمهم الله هو الثاني وظاهر غيرهم
من التعبير باجتماع الامر والنهي يعطي ان مرادهم هو الاول لان الاجتماع المامور عبارة عن اجتماع
متعلقي الامر والنهي فان ذلك لا يتحقق لوجه الا اذا فرض توجيه الآمر اياهما الى شيء واحد هذا
وقد صرح به بعض الاواخر وقال ان الاجتماع المامور من فروع الاجتماع من قبل الآمر في بعض
الصور فالكلام هنا انما هو في الاخير وهو الذي ينبغي ان يتكلم عليه فان استقر البناء على الجواز
من قبل الآمر لم يبق اشكال في جواز المامور به الا ان قلنا بكون متعلق الاحكام هي الافراد تحقق
ح عدم جواز الاجتماع المامور به ايضا وان قلنا بكون متعلقها هي الطبايع فان قلنا بوجوب
المقدمة واسقاط المحرم عن الواجب اتجه القول بجواز المامور به وان لم نقل باسقاط المحرم عن الواجب
كان اللازم هو القول بعدم جوازه واستند فيما ذكره من كون محل النزاع هو الاجتماع الآمري

وهما الصلوة والغصب بسوء اختيار المامور للاجتماع نفس الامر والنهي ع

الى ما ذكروه فى العنوان من قولهم هل يجوز اجتماع الامر والنهى فى شئ واحد من جهتين نظرا الى
ان لفظى الامر والنهى لا يعطى كون الاجتماع مما يستند الى الآمر وتقييدهم تعلق الامر والنهى بكونه من
جهتين مما يمنع سريان القول بالجواز ويخبر على انهم نزّلوا كون الجهتين تقييديتين لا تعليليتين
ولا ريب ان الجهة التقييدية مما يوجب تكثر الموضوع وتعدده فيحصل هناك عنوانان يتوجه الى
احدهما الامر والى الاخر النهى فلا يتحقق اسناد اجتماعهما الى الآمر وانما يتحقق اسناده الى المامور فيعلم
بذلك ان مرادهم باجتماع الامر والنهى اجتماع متعلقيهما فتلخص من ذلك ان محل النزاع انما هو الاجتماع
من قبل المامور وان اجتماع الامر والنهى العينيين مما يستحيل صدوره من الآمر الا ان بعضهم تصور
ذلك فى صورة كون الامر مقيدا بالتخيير الشرعى كما سيجئ ان شاء الله تعالى الثانى فى بيان
المراد بالامر والنهى ويتم ذلك بالتعرض لامور الاول ان المراد بالامر والنهى هل هما اللفظان
ام يدخل فى محل النزاع ما لو كانا لبيين ايضا الذى يقتضيه التدبر عدم دخول اللبيين لان فرض
الكلام فيهما يوجب عدم حصر النزاع اذ الكلام انما هو فيما لو كان الامر مطلقا يشمل باطلاقه مورد
النهى ايضا وفرض الاطلاق فى اللبى بحيث يشمل مورد النهى يقتضى القطع بسريان الامر اليه ومع
تحقق ذلك يحصل القطع بجواز الاجتماع ولو فرض الشك فى شمول الاطلاق لمورد النهى لم يكن
من مفروض المقام لاستلزام ذلك صيرورة مفاد الامر قضية مهملة ومعها لا دخل له بمحل النزاع
نعم لو كان احدهما لبيا والآخر لفظيا كان ذلك داخلا فى محل النزاع من جهة احتمال التقييد او
التخصيص فى اللفظى منهما الثانى ان المراد بالامر والنهى هل هما العينيان ام غير ذلك فنقول الحق
ان المراد بالامر هو الامر التخييرى بالنسبة الى الافراد التى منها محل الاجتماع اما على وجه التخيير
العقلى كما هو مقتضى القول بكون محل النزاع هو الاجتماع المامورى بان يامر الشارع بالطبيعة
فيحكم العقل بالتخيير بين افرادها او على وجه التخيير الشرعى كما هو مقتضى القول بكون محل النزاع هو
الاجتماع الآمرى واما اجتماع الامر والنهى العينيين فذلك مما يستلزم التكليف بالمحال ولا يقول بجوازه
اهل العدل بل لا يقول بجواز توجه الامر والنهى الى شئ واحد جماعة من الاشاعرة ايضا واما النهى
فليس الا عينيا لافادته العموم الاصولى وهو استغراق الافراد فيكون كل منها مما تعلق به النهى بخصوصه
واما من ذكر ان محل النزاع هو ما لو كان الامر والنهى عينيين فان اراد بكون الامر عينيا انه بالنظر
الى تعلق الامر بالطبيعة عينى لكونهما امرا وحدانيا بالنظر اليها فى نفسها الا انه بما ذكرناه من التخيير
يحصل العقل بين الافراد ولا غائلة فيه الا كون الامر بالنسبة الى محل الاجتماع ليس عينيا وان اراد
انه بالنظر الى مورد الاجتماع عينى فهو مستلزم لكون الاجتماع من قبل الآمر واجتماع الامر والنهى
العينيين من قبله مما لا يلتزم به هو ايضا الثالث ان الامر والنهى التعبديين مما لا اشكال فى دخوله
فى محل النزاع وهل يجرى النزاع فى التوصلى ايضا ظاهر كلام صاحب المعالم خروجه عن محل النزاع

تماميه

القطابيه

طبيعتين

لانه

لانه اجاب عن احتجاج المجوز بان السيد اذا امر عبده بالخياطة ونهاه عن الكون فى مكان مخصوص ثم خاط
فى ذلك المكان فانا نقطع بانه مطيع عاص لجهتى الامر بالخياطة والنهى عن الكون بقوله ان الظاهر فى
المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باى وجه اتفق انتهى فان ظاهره ان خياطة الثوب
توصلى فهو خارج عن محل الكلام ويحتمل ان يكون قد اشار الى ان آخر مما لا دخل فى خروجه عن محل النزاع وهو
انه على تقدير دخول التوصلى فى محل النزاع فمحل الكلام فى المثال من حيث حصول غرض المولى واسقاط
محل النهى عن غيره فالمتشبث بالمثال ان اراد من المثال حصول الغرض فلا كلام فيه وان اراد من حيث حصول التعبد والاطاعة بمورد النهى
لسريان ذلك الى التوصلى بالقصد فالمثبت يقول بحصول الاطاعة به والمنكر يمنعه فيكون مراده الاشارة
الى انه وان كان التوصلى ايضا داخلا فى محل النزاع الا ان الكلام فيه انما هو من حيث الاسقاط وحصول
الغرض لا من حيث تحقق الاطاعة بمورد النهى ونقول ان كان محل النزاع من التوصلى هو جهة الاطاعة
كان كلام صاحب المعالم ساقطا لخروجه عن محل البحث من جهة انه اشار بقوله ان الظاهر ارادة تحصيل
خياطة الثوب باى وجه اتفق الى ان الخياطة من قبيل التوصلى والكلام فيه من حيث الاسقاط فلا دخل
له بحيثية الاطاعة وان كان ~~هو جهة الاسقاط فلا دخل له بحيثية الاطاعة~~ وان كان هو جهة الاسقاط
ومجرد حصول غرض الآمر كان كلام المستدل ساقطا لخروجه عن محل البحث بالحكم بكون العبد فى المثال
المذكور مطيعا وعاصيا من جهتين اذ لا مدخل لحيثية الاطاعة والعصيان بعد فرض الكلام فى جهة الاسقاط
هذا والحق دخول التوصلى فى محل النزاع لكن من جهة الاطاعة والتعبد به لا من حيث الاسقاط وحصول
غرض الآمر به الرابعة فى بيان المراد بمتعلق الامر والنهى حيث وقع فى العنوان تعلقهما بشئ واحد
فنقول الذى يستفاد بعد تصفح كلمات محققى الاوائل والاواخر ان محل النزاع هو ما لو تعلق الامر والنهى
بعنوانين متصادقين على موضوع واحد بحيث يعتبر الافتراق من جانب الامر دون النهى كقوله صل ولا تغصب
وقوله ولا تغصب فى هذا الفضاء لا الافتراق من جانب الامر حاصل فى المثالين لتحقق الصلوة بدون الغصب فى
المكان المباح والافتراق من جانب النهى غير موجود فى المثال الثانى لكون المنهى عنه هو الغصب الجزئى
المنطبق على الصلوة المخصوصة الواقعة فى المكان المغصوب بل نقول ان الافتراق من جانب النهى مفقود دائما
لان النهى اذا توجه الى شئ افاد نفى جميع افراده فالنهى متوجه الى الافراد دائما على طريقة الاستغراق
والاحاطة فيكون خصوص الغصب المتحقق فى ضمن الصلوة منهيا عنه على وجه الخصوص فقولنا لا تغصب فى قوله
صل ولا تغصب مثل هذا الغصب فيكون محط العنوان المتعلق به النهى فى مقابلة الامر هو الغصب الجزئى الحاصل
فى ضمن الصلوة ويكون سائر افراد الغصب المنهى عنها ايضا المفارقة عن الصلوة مما لا ربط له بالصلوة
كالزنا وشرب الخمر وغير ذلك فلا يبقى للاخطر النسبة بين متعلق الامر وبين افراد الغصب المنهى عنها
المفارقة للصلوة وجه فقد اعتبر فى محل النزاع قيود ثلثة احدها تعلق الامر والنهى بعنوانين
ثانيها كون العنوانين متصادقين على موضوع واحد ثالثها كون الافتراق من جانب الامر وكل منهما

ملزمه

مشيرا الى الكون الصلوتى
الواقع فى مكان مغصوب

كما لو نهاه عنها

اثر اما الاول فانما اعتبر للاحتراز عما لو كان قد تعلق الامر والنهي بعنوان واحد كما لو قال صل ولا تصل
وانما خرج تعلق الامر والنهي بعنوان واحد عن المتنازع لاستلزامه التكليف بالمحال من قبل الآمر الموقوف
ذلك مع اتحاد العنوان بل لو كان متعلق الامر والنهي واحدا شخصيا وما لو كان طبيعة كلية كالمثال
المذكور وتخصيص صاحب المعالم امتناع توجههما لو كان المتعلق واحدا شخصيا انما هو من باب المثال لكونه
اظهر افراد ما اتحد فيه المتعلق والا فالامتناع دائر مدار اتحاد العنوان لا لخصوص ما ذكره وامتناع
الاجتماع مع اتحاد العنوان مما لا ريب فيه عندنا بل قد وافقنا عليه بعض الاشاعرة ايضا وقد ذكر
في توجيه ذلك حيث وجد مخالفا لما هم عليه من جواز التكليف بالمحال وجوه الاول ما ذكره بعضهم وهو
ان ما نحن فيه وان كان من قبيل التكليف بالمحال الا ان مخالفتهم للامامية في تجويز التكليف بالمحال
انما هو في الصغرى بمعنى انهم يقولون ان العباد مضطرون ومع ذلك فهم مكلفون والامامية
يقولون ان العباد مختارون ولهذا صاروا مكلفين والا لم يجز تكليفهم لاستحالته فهم يجوزون
مثل هذا التكليف بالمحال بما وقع الخلاف في اسناد الشر الى افعال العباد واما المحال واقعا المتفق عليه
بين العقلاء كالامر بالضدين فلا يقولون بجوازه وما نحن فيه من هذا القبيل الثاني انهم يقولون بجواز
التكليف بالمحال لا وقوعه وحيث كان الكلام هنا ناظرا الى جهة الوقوع صح المنع ممن كان منهم ايضا الثالث
ان هذا التكليف بنفسه محال لا انه تكليف بالمحال وهم وان جازوا الثاني لكن لا يجوزون الاول وقد يرى
الاشكال الى هذا الوجه فذكروا لكون التكليف بنفسه محالا وجوها احدها ما ذكره الفاضل القمي ره
من ان القائل المذكور نظر الى كون الامر مسبوقا بالارادة وكون النهي مسبوقا بالكراهة واجتماع الارادة
والكراهة في شيء واحد محال وفيه ان هذا انما يتم على مذهب الامامية واما الاشاعرة فهم لا يقولون بسبق
الارادة على الامر بل يقولون بانه تعالى ربما يامر بما يكرهه وذلك لان جميع الاوامر التي هي من قبيل الامر
الحقيقي عند الامامية مبني عندهم لمجرد الابتلاء وايراد العبد مورد العقاب عند عدم امتثاله فجميع
الاوامر صورية وعلى هذا فلا يتم على اصلهم توجيه كلام من هو منهم ثانيها ما ذكره بعضهم من ان الامر
لا بد وان ينشأ من جهة الفعل المنهي عنه واجتماع الحسن والقبح في شيء واحد محال فيستحيل ما ينشأ من
ذلك وفيه ان هذا ايضا لا يتم على طريقتهم لما شاع وذاع وملأ الدفاتر والاسماع من
انهم منكرون للحسن والقبح السابقين على الامر والنهي فكيف يجبر توجيه الكلام بما لا يرضى به صاحبه
ثالثها ان مقتضى الوجوب جواز الفعل ومقتضى الحرمة عدم جوازه والانشاء متضمن لمعنى اخباري
فيلزم منشأ الوجوب الاخبار بجواز الفعل بحسب الواقع ومنشأ الحرمة الاخبار بعدم جوازه بحسب
وتحقق الامرين في شيء واحد بحسب الواقع محال والى هذا اشار صاحب المعالم ره بقوله ومنعه
بعض المجوزين لذلك اي التكليف بالمحال نظرا الى ان هذا ليس تكليفا بالمحال بل هو محال في
نفسه لان معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز انتهى فتحصل مما ذكرنا ان تعلق الامر والنهي

بان الله تع

حسن الفعل المامور به والنهي لا بد وان ينشأ ... منه ره

لعنوان

لعنوان واحد خارج عن محل النزاع والحكم فيه عدم الجواز على سبيل الامر الحقيقي بل التعجيزي ايضا
على الآمر وفي حكم العنوان الواحد ما لو كان هناك عنوانان متساويان كما لو قال اكرم الانسان
ولا تكرم الناطق فلا كلام في امتناع مثل ذلك واعلم ان التقييد بكون ما تعلق به الامر والنهي جهتين
يخرج مثل قوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة لان عنوان المقيد هو عنوان المطلق بعينه الا ان زيادة
قيد وقد نصوا على خروجه مما هو المتنازع في المقام واما القيد الثاني وهو كون العنوانين متصادقين
فانما اعتبر للاحتراز عما ليس كذلك وهو اقسام احدها ان يكون متعلقا الامر والنهي مما لا يجتمعان في
مورد ولا يتحقق بينهما رابطة كما في قوله صل وقوله لا تزن ثانيها ان يكونا مع عدم التصادق مما يجتمعان
في المورد من دون رابطة بينهما ايضا كما في قوله صل ولا تنظر الى الاجنبية فان الصلوة والنظر الى الاجنبية
مما يجتمعان في المورد ولكنهما لا يتصادقان ومناط الفرق بين التصادق والاجتماع الموردي هو صحة الحمل
في الاول دون الثاني فيصح ان يقال على الكون الصلوتي الواقع في المغصوب انه غصب ولا يصح ان يقال
على الصلوة مع النظر الى الاجنبية انها نظر الى الاجنبية وتميز موردي كل منهما عن الاخر مما يفتقر
الى لطف قريحة وقد وقع الخلط بينهما في جملة من الموارد فقال بعضهم بفساد الصوم في المكان المغصوب
استنادا الى امتناع اجتماع الامر والنهي وقال بعضهم بصحة الصلوة في المكان المغصوب لانه ليس بغصب
بل انما اجتمع معه في المورد ثالثها ان يكونا مع عدم التصادق مما يفترقان في الوجود ولا رابطة بينهما ورابطة
ولهذا يتصور على وجوه احدها ان يكون متعلق الامر علة لمتعلق النهي ثانيها عكس ذلك ثالثها
ان يكونا معلولين لثالث اما القسمان الاولان فلا ريب في خروجهما عن محل النزاع وجواز صدور الامر
والنهي عن الاخر اخلافا فيه الا من بعض المعتزلة حيث منع من تعلق الامر والنهي بعنوانين اذا كانا
تحت جنس كالسجود لله تعالى والشمس والقمر نظرا الى كون الحسن والقبح ذاتيين فجهات الجنس
فيمتنع ان يتصف بعض افراد الجنس بالحسن وبعضها بالقبح وفيه اولا انه لا تلازم بين القول بكونهما
ذاتيين وبين القول بكون منشأ الحسن هو الجنس العالي فيجوز ان يكون هو الذات المركبة
من الجنس والفصل مثل الكذب النافع ذات ينشأ منها الحسن والكذب المضر ذات ينشأ منها القبح
ولا يلزم من هذا الخروج عن مقتضى القول بالذاتية الى القول بكونهما بالوجوه والاعتبار اذ مقتضى
القول بالذاتية ان الذات هي التي ينشأ منها الحسن والقبح فالكذب النافع الذي هو ذات مركبة من
الجنس والفصل يكون منشأ للحسن ومقتضى القول بكونهما بالوجوه والاعتبار ان الاعتبارات
مما يوجب عروضهما للذات من دون اقتضاء في نفسها فالنفع مثلا يوجب عروض الحسن للصدق او الكذب
مثلا وهكذا فافهم وثانيا ان ذلك لو تم في العقليات التي يدركها عقولنا فلا يتم في الشرعيات
التي لا ندركها وانما نستفيد اتصاف المامور به بالحسن من امر الشارع واتصافه بالقبح في
الواقع من نهيه عنه وذلك لانا نعلم من الامر بالذات المركبة لا بالجنس فيعلم منه انه ليس المناط

تين

صل م

الامر باحدهما م

لج من كلام م

اندرج

وكذلك الصدق المضر بالنقل الى القبيح م

خصوص الجنس بل هو الذات وان لم يكن فصل الجنس من جهة الماهية وكلامنا في صدور الامر والنهي من
قبل الشارع فلا يلزم من كون الحسن والقبح دائرين مدار الجنس على فرض التسليم عدم جواز صدور
الامر من الشارع بفرد من الجنس والنهي عن فرده الاخر وثالثا انا لو اغمضنا عن ذلك ايضا قلنا ان
القول بالذاتية لا يستلزم القول بكون الذات علة تامة للحسن والقبح لتحقق القائل بكونهما مقتضية
لهما وانفكاك المقتضي عن المقتضى بوجود المانع عن تاثيره مما لا يضيق عن الاحاطة به منطقة الامكان
فليس الحال في المقتضي كالحال في العلة التامة ورابعا انه على تقدير كون الذات علة تامة للحسن و
القبح وتسليم كونهما هو الجنس نقول انه قد يقترن الذات بذات اخرى فكما ان الاولى علة لشيء من الحسن
والقبح فكذا الاخرى فان اقتضيا معا الحسن وحده او القبح كذلك فيتاكد اقتضاء احدية المعلول من جهة
توافقهما في الاقتضاء وان اقتضى احدهما الحسن والاخرى القبح فان تساويا كان الحكم مباحا وان
غلب احدهما كان الحكم للغالب ومعنى ان صفة الحسن او القبح لا تزول عن موصوفها لكن يترتب الاثر على الغالب
اذ لا مناص من الغاء اثر احد الطرفين فالغاء المغلوب وان كان مساويا الان الغاء الغالب مع
ترتب الحكم على الغالب من باب دفع الافسد بالفاسد وبهذا يجاب عما اورد على القائلين بكونهما
ذاتيين من انه لو كانا كذلك لزم ثبوت ما ثبت به الليبي من عدم جواز النسخ لكون الحسن والقبح ذاتيين
والذاتي لا يتخلف وذلك لان الذاتي وان لم يتخلف لكن الفعل الاخر ايضا متصف بالذات كما في الكذب
النافع فان الكذب وان كان علة للقبح لكن النفع علة للحسن فالمعلولان وان لم يرتفعا لم هما باقيان
لكن يترتب الاثر على احد المعلولين لغلبته دون الاخر وعلى هذا القياس حال الفعل والزمان في
مسالة النسخ وبه ايضا يندفع ما اورد على القائلين بالذاتية من ان الحال لو كان على ما قالوا به
لم يبق للاستصحاب مجرى لكونه متفرعا على الشك ومع كونهما ذاتيين لا يتصور طريان الشك في حكم بعد
العلم بثبوته لان الذاتي لا ينفك واما القسم الثالث وهو ما افترق المتعلقان بعلاقة بينهما و
رابطة فذلك مما يتكلم عليه في مسالة اختلاف المتلازمين في الحكم وقد تقدم تفصيل القول فيها
في مسالة الضد وقد اخترنا هناك ان الحكمين ان كانا بحيث لا يمكن الاطاعة بهما للمكلف على وجه لا يحكم
من الامر بهما في الاخر فالحكم هو الجواز كما لو كان احد المعلولين مثلا واجبا والاخر مندوبا او مباحا
او كان احدهما محرما والاخر مكروها والا فالحكم عدم الجواز كما لو كان احدهما واجبا والاخر محرما او
مكروها لان الامر يجب على المكلف بعرض المرجوح مما لا يحسن من الحكيم واما القسم الثالث وهو ان يكون متعلق
الامر مما يفترق عن متعلق النهي فانما افترق افتراقا عما ليس كذلك فانك بعد ما عرفت من كون النهي
لا يتحقق تبعيته افتراقه عن الامر ظهر لك ان الامر ايضا لو لم يفترق لزم اجتماع الامر والنهي في عنوان
واحد من قبل الآمر وهو محال فتلخص مما ذكرنا انه لا مسرح في محل النزاع ما لو كان بين العنوان
الذي يتعلق به النهي والعنوان الذي يتعلق به الامر عموم من وجه كما في قوله صلّ ولا تغصب فكل منهما

جهة

جهة افتراقه عما لو كان النهي بحيث لا يفترق عن مورد الامر مع كون النسبة هي العموم من وجه بحسب
اصل العنوان كما لو قال صلّ وقال لا تغصب هذا المنصب مشيرا الى الكون الصلوتي الواقع في مكان
خاص مغصوب واما لو كان بين العنوانين عموم مطلق بان يكون متعلق الامر اعم من متعلق النهي
كما لو قال صلّ ولا تصل في الدار المغصوبة فهو خارج عن محل النزاع لان عنوان الخاص عين عنوان
العام بحسب الوجود الخارجي والفرق بينهما الا بالاعتبار من جهة ان العام هو الطبيعة لا بشرط
والخاص هو الطبيعة بشرط شيء وليس هذا الا التعدد بحسب اللحاظ والوجود الذهني الذي ليس
عليه المدار في ترتيب الاحكام الشرعية للاتفاق على ان الاعتبارات لا تغير بها الاحكام التي
تتغير بتعدد العنوانات في الخارج بل تترتب على الطبايع باعتبار الوجود الخارجي والعام والخاص
كلاهما موجود واحد بحسب ذلك الوجود فكيف يصح تصور اجتماع الامر والنهي هناك بعد تحقق
كون العنوان واحدا والقائلون بجواز اجتماع الامر والنهي لا بد لهم من تصوير تعدد العنوان
حتى يسعهم القول بجواز الاجتماع وخروج العموم مطلقا على الوجه المذكور من المتنازع في هذا المقام
مما لا كلام فيه حتى ان من قال بجواز مثل هذا النزاع منهم نصب العقل ضرورة كالمدقق الشيرازي والسيد
صدر الدين ره والفاضل القمي ره اعترفوا بخروجه عن موضوعها وان قالوا بدخوله حكما ويمكن ان يقال
ان نظرهم الى انه لما كان مثل حرمة الغصب حكما عقليا والعقل اذا نظر الى قوله صلّ استفاد ان
الصلوة محبوبة للشارع واذا نظر الى قوله لا تصل في الدار المغصوبة عرف ان النهي عن الصلوة ليس راجعا
اليها في نفسها بل الى وصفها المفارق لها وهو الغصب فيجرد من الخطابين عنوانين ويرجع
الخطابين الى معنى قوله صلّ ولا تغصب حتى يكون بين العنوانين عموم من وجه واما العرف فلما كان
لا يجري فيه ذلك لان المناط في حمل الالفاظ قوالب المعاني فلذلك دخل العموم مطلقا في محل النزاع
بحسب حكم العقل دون العرف فمرادهم ان العموم المطلق بعد رجوعه بحسب حكم العقل الى العموم من وجه
يدخل بحسبه في محل النزاع لا انه باق على ما كان عليه من العموم المطلق يجري فيه النزاع وح يؤول
كلامهم الى ما ذكرنا ثم ان ما كان بين العنوانين عموم من وجه داخل في محل النزاع قطعا ومثاله المعروف
من قوله صلّ ولا تغصب وقد لا يكون بينهما العموم من وجه بحسب الاصل لكن بذكر لكل منهما متعلق يكون
النسبة بينهما ذلك فيسري الى العنوانين باعتبار التعلق بهما كقوله اكرم العالم ولا تكرم الفاسق
فان عنوان الامر والنهي هو الاكرام لكنه باعتبار تعلقه بالعالم في ضمن الامر وتعلقه بالفاسق في
ضمن النهي يسري اليه تلك النسبة وكذا الحال في العموم المطلق فقد يكون لا بانضمام شيء كما في
قوله صلّ ولا تصل في الدار المغصوبة وقد يكون بانضمامهما وسراية النسبة بينهما اليه كما في قولنا اكرم
العالم ولا تكرم النحوي فهذه اقسام ان يعتبر العموم من وجه بحسب العنوان والعموم من وجه بحسب القيدين
والعموم مطلقا بحسب العنوان والعموم مطلقا بحسب القيدين فالاول داخل في محل النزاع قطعا كما

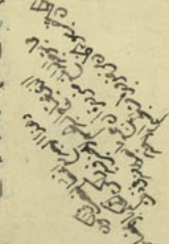
لاجتماع

عرفت وعلى هذا فيدخل الثالث الظاهر من المجوزين على اطلاقهم في العنوان ذلك بحيث قالوا هل يجوز
الامر والنهي في شيء واحد من جهتين وظاهر ان الضدين جهتان للعنوان لكن دخول هذا ليس
في القوة على حد سابقيه فلو تم الدليل على جواز الاجتماع ههنا ثبت في سابقيه بالطريق الاولى بخلاف
العكس فانه لو دل الدليل على جوازه انفع جواز هذا ايضا الى قيام الدليل واما الثالث فلا
يدخل في محل النزاع واضعف منه الرابع من حيث احتمال الدخول فان قلت انهم ذكروا في باب
تعارض الاحوال وفي باب العموم والخصوص انه اذا دار الامر بين العام والخاص فان كان احدهما اعم
من الاخر مطلقا قدم الخاص وان كان اعم من وجه لزم التماس المرجح فان لم يكن حكم بالاجمال
في مورد التعارض وظاهرهم الاطباق على ذلك فدخول ما كان عموم العنوانين من وجه باعتبار
الضدين في محل النزاع ينافي اطباقهم على الحكم بالاجمال هناك لان لازم ذلك عدم جواز اجتماع الامر
والنهي فالاتفاق على امر في مقام ينافي الخلاف في مقام آخر قلت اما اولا فما ذكروه في التعارض من
وجه هناك من الاجمال مبني على عدم جواز اجتماع الامر والنهي فان القدماء لم يكونوا يرون جوازه فحكمهم
هناك مبني على ما كان هو الحق عندهم واما ثانيا فلان الكلام هناك في العام الاصولي مثل اكرم العلماء
ولا تكرم الفساق وههنا في العام المنطقي مثل اكرم العالم ولا تكرم الفاسق فيتغاير المورد واما ثالثا فلان
الكلام ههنا ان كان بحسب ظاهر العنوان اعم مما لو كان بين اصل العنوانين عموم من وجه او ما
النسبة المذكورة الى العنوان من النسبة الواقعة بين الضدين لكن يمكن ان يكون نظرهم ههنا الى الاول
وهناك الى الثاني كما يشعر به تمثيلهم ههنا بمثل صل ولا تغصب وهناك بمثل اكرم العلماء ولا تكرم الفساق
فيكون الكلام هنا باعتبار اصل العنوان وهناك باعتبار متعلقه وعلى هذا فيتعدد مورد البحث و
يرتفع التناقض واذ قد تمهدت لك هذه المقدمات فلنشرع في اصل المقصود فنقول جواز اجتماع الامر و
النهي مما وقع الخلاف فيه فمنهم من منعه عقلا وعرفا وهو المشهور المعروف بل ادعى عليه الاجماع بل ادعى
بعضهم البداهة فيه ومنهم من اجازه عقلا لا عرفا واول من قال به المولى المقدس الاردبيلي رحمه الله وتبعه
صاحب الرياض واشتهر هذا القول في هذا العصر فتبعه عليه كل من اخذ منه ومنهم من اجازه مطلقا و
نسب الى المحقق الخوانساري وولده المحقق وسلطان العلماء والمدقق الشيرواني والفاضل الكاشاني
والسيد صدر الدين من المتأخرين والى السيد المرتضى والفضل بن شاذان من قدمائنا وقد نسب هذا
القول الى هؤلاء الجماعة سيدنا وشيخنا الفاضل القمي وخطاه فيها صاحب المناهج وتوضيح المقام ان
الفضل بن شاذان كلامه حكاه الكليني في كتاب الطلاق من الكافي في مقام رد ما ذكره ابو عبيد
قاسم بن سلام فانه حكم بصحة طلاق الزوجة في حال الحيض لكنه قال بانه يأثم الزوج بذلك وقاسه
على ما لو خرجت المطلقة من بيتها فكما انها تأثم ولكن يحتسب زمان خروجها من العدة كذلك الرجوع
في المسألة الاولى يأثم ولا يخل ذلك بوقوع الطلاق صحيحا واورد عليه الفضل بان قياس الطلاق

في حال

في حال الحيض على مسألة العدة مما لا وجه له لوجود الفارق لان شرطية الطهر للطلاق مما هو ثابت
فبانتفاء الشرط ينتفي المشروط فحال الطلاق بالنسبة اليه كحال الصلوة بالنسبة الى الطهارة ونحوها
مما ثبت شرطيتها بخلاف شرطية عدم الخروج بالنسبة الى العدة فهي بالخروج خالفت حكما تكليفيا
ونظيرها في ذلك الصلوة في المكان المغصوب فتصلي فيه فانه يحكم بصحتها
لعدم شرطية اباحة المكان لها ولكنه يكون اثما لمخالفة النهي عن الغصب هذا محصل كلامه وهو
بعينه مذهب من يقول بجواز اجتماع الامر والنهي ولا بأس بان نحكي كلامه بعينه ليكون مغنيا للطالب
عن مراجعة الكافي وهو ما رواه الكليني حيث قال وقال الفضل بن شاذان في جواب من اجاب ابا عبيد
في كتاب الطلاق وذكر ابو عبيد انه قال بعض اصحاب الكلام قال ان الله عز وجل حين جعل الطلاق
للعدة لم يخبرنا ان من طلق لغير العدة كان طلاقه غير ساقط ولكن شيء تعبد به الرجال كما تعبد
النساء بان لا يخرجن من بيوتهن ما دمن يعتددن فانما اخبرنا في ذلك بالمعصية فانه قال وتلك
حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه فهل المعصية في الطلاق الا كالمعصية
في خروج المعتدة من بيتها الستم ان الامة مجمعة على ان المرأة المطلقة اذا خرجت من بيتها اياما ان
تلك الايام محسوبة لها في عدتها وان كانت في خروجها عاصية فكذلك الطلاق في الحيض محسوب على المطلق
وان كان في تطليقها عاصيا قال الفضل بن شاذان اما قولهم ان الله عز وجل لما جعل الطلاق للعدة لم يخبرنا
ان من طلق لغير العدة كان الطلاق غير ساقط فليعلم ان مثل هذا انما هو تعلق بالسراب يقال لهم
ان امر الله عز وجل بالشيء هو نهي عن خلافه فمن ذلك ان الله جل ذكره حيث اباح نكاح اربع نسوة
لم يخبرنا ان اكثر من ذلك لا يجوز ووجب جعل الكعبة قبلة لم يخبرنا ان قبلة غير الكعبة لا يجوز
ووجب جعل الحج في ذي الحجة لم يخبرنا ان الحج في غير ذي الحجة لا يجوز ووجب جعل الصلوة ركعتين
ركعتين لم يخبرنا ان ركعتين وثلث ركعات لا يجوز ولو ان انسانا تزوج خمس نسوة لكان نكاح
الخامسة باطلا ولو اتخذ قبلة غير الكعبة لكان صلاته خطأ غير جائزة وكانت صلوته غير جائزة
ولو حج في غير ذي الحجة لم يكن حاجا وكان مغالطا ولو جعل صلوته بدل كل ركعتين ركعتين ثلث
ركعات لكان صلوته فاسدة وكان غير مصل لان كل من تعدى ما امر به ولم يطلق له ذلك كان
فعله باطلا فاسدا غير جائز ولا مقبول فكذلك الامر والحكم في الطلاق كسائر ما بينا واما
قولهم ان ذلك شيء تعبد به الرجال كما تعبد النساء بان لا يخرجن ما دمن يعتددن في بيوتهن فاخبرنا
ذلك انهن بالمعصية وهل المعصية في الطلاق الا كالمعصية في خروج المعتدة في عدتها فلو
خرجت من بيتها اياما لكان محسوبا لها فكذلك الطلاق في الحيض محسوب وان كان فيه عاصيا
فيقال لهم ان هذه شبهة دخلت عليكم من جهة انكم لا تعلمون وذلك ان الخروج والاخراج ليس من
شرائط الطلاق كالعدة لان العدة من شرائط الطلاق وذلك انه لا يحل للمرأة ان تخرج من بيتها قبل

الطلاق ولا بعد الطلاق ولا يحل للرجل ان يخرجها من بيتها قبل الطلاق ولا بعد الطلاق فالطلاق في زمان
في حظر ذلك ومنعه واحد والعدة لا تقع الا مع الطلاق ولا يجب الا بالطلاق ولا يكون الطلاق والمنع
بها ولا عدة كما قد يكون مزوجها واخراجها بالطلاق ولا عدة فليس تقسيم التزويج والاخراج بالعدة والطلاق
في هذا الباب وانما قياس التزويج والاخراج كرجل دخل دار قوم بغير اذنهم فصلى فيها فهو عاص في دخوله
الدار وصلوته جائزة لان ذلك ليس من شرائط الصلوة لانه منهي عن ذلك صلى او لم يصل وكذلك
لو ان رجلا غصب رجلا ثوبا او اخذه فلبسه بغير اذنه فصلى فيه فكانت صلوته جائزة وكان عاصيا
في لبسه ذلك الثوب لان ذلك ليس من شرائط الصلوة لانه منهي عن ذلك صلى او لم يصل وكذلك
لو انه لبس ثوبا غير طاهر او لم يطهر نفسه او لم يتوجه نحو القبلة فكانت صلوته فاسدة غير جائزة
لان ذلك من شرائط الصلوة وحدوده ما لا يجب الا للصلوة وكذلك لو كذب في شهر رمضان وهو صائم
بعد ان يحرم كنت من الايمان لكان عاصيا في كذبه ذلك وكان صومه جائزا لانه منهي عن الكذب
صام او افطر ولو ترك العزم على الصوم او جامع لكان صومه فاسدا باطلا لان ذلك من شرائط
الصوم وحدوده لا يجب الا مع الصوم وكذلك لو حج وهو عاق لوالديه او لم يخرج لغرمائه من حقوقهم
لكان عاصيا في ذلك وكان حجه جائزا لانه منهي عن ذلك حج او لم يحج ولو ترك الاحرام او جامع في
احرامه قبل الوقوف لكانت حجته فاسدة غير جائزة لان ذلك من شرائط الحج وحدوده لا يجب الا مع الحج (او لعلة الحج)
وكل ما كان واجبا قبل الفرض وبعده فليس ذلك من شرائط الفرض لان ذلك اتى على حده و
الفرض جائز معه وكلما لم يجب الا مع الفرض ومن اجل الفرض فان ذلك من شرائطه لا يجوز الفرض
الا بذلك ~~من شرائطه لا يجوز الفرض الا بذلك~~ على ما بينا ولكن القوم لا يعرفون ولا يميزون وانما
يريدون ان يلبسوا الحق بالباطل فاما ترك التزويج والاخراج فواجب قبل العدة ومع العدة وقبل
الطلاق وبعد الطلاق وليس من شرائط العدة والعدة جائز معه ولا تجب العدة الا مع الطلاق ومن اجل
الطلاق فهي من حدود الطلاق وشرائطه على ما شرحنا وبينا وهو فرق واضح والحمد لله هذا كلامه
رفع الله مقامه ثم انه يستفاد من الفاضل التميزي من حكمه بصحة الصلوة وكون المصلي قد فعل حراما انه ممن
يقول بجواز اجتماع الامر والنهي واورد عليه صاحب المناهج بان الحكم بصحة الصلوة يكون لو احد من الامور
الستة التي احدها تجويز اجتماع الامر والنهي وثانيها القول بكون الصلوة والغصب مما اجتمعا
موردا بان يكون الغصب عبارة عن الكون الذي يحتاج اليه الجسم ويعد من ضرورياته والكون الصلوتي
ما زاد على ذلك من الحركات والسكنات غاية الامر انهما افترقا واجتمعا في مورد فالكون الصلوتي
غير الكون المنهي عنه وصرح بذلك جمع من اصحابنا منهم المحقق في المعتبر وشيخنا البهائي في حبل المتين
ثالثها القول بكون خصوص التصرف في الصلوة مأذونا من قبل الشارع كما هو مقتضى ما دل على
ان الصلوة حق من الارض من الاخبار او من قبل المالك بشهادة حال المسلم برضاه بوقوع الصلوة



فلكه

في ملكه كما يفيده كلام السيد رحمه الله وان كان سائر التصرفات محرمة وافتوا على وجه الغصب على القولين
رابعها القول بكون المأمور به هو الطبيعة وكون الافراد مقدمات لها مع عدم القول بوجوب المقدمة
خامسها القول بما ذكر من كون المأمور به هو الطبيعة وكون الافراد مقدمات مع القول بوجوب
المقدمة لكن مع تجويز اجتماع الواجب التوصلي مع الحرام سادسها القول بما ذكر مع القول
بكون غير الواجب من الافراد مسقطا لوجوب المقدمة ومع وجود هذه الاحتمالات الستة كيف
يمكن الحكم بان الفاضل يرى جواز اجتماع الامر والنهي هذا محصل كلامه ره ولكن الانصاف ان
الاحتمالات الاربعة الاخيرة مما يبعد كونه مذهب الفاضل ثم الاجماع المورد ليس ببعيد كما وقع
من جماعة من فقهائنا القول بكون الصلوة والغصب من ذلك القبيل فيحتمل ان يكون حكم
الفاضل بصحة الصلوة مبنيا على تجويز اجتماع الامر والنهي ويحتمل ان يكون مبنيا على كون المقام
من قبيل الاجتماع فلا ينبغي الاتكال على ما ذكره الفاضل التميزي واما السيد ره فقال صاحب
المناهج انه ايضا ليس ممن يقول بالجواز وحكى عنه كلاما وناقش في دلالته على ذلك وكون الظاهر
من مذهب السيد ذلك فانه قال بان من صلى بنية الرياء صحت صلوته ويكون آثما وكذلك ناقش
في نسبة القول بالجواز الى سائر من نقله الفاضل المذكور بعد المحقق الخونساري ره والظاهر ان
ما ذكره الفاضل المذكور من النسبة في محله لظهور كلماتهم في ذلك وكيف كان فالنزاع لامر
النسبة عندهم للقطع بوجود المخالف في المسألة كائنا من كان فالمهم انما هو الترجيح وتحقيق المقال
فنقول احتج المجوزون بوجوه الاول ما ذكره السيد صدر الدين والفاضل التميزي بزيادة تنقيح وتحرير
وهو ان المقتضي موجود وهو اطلاق الامر الشامل لمورد النهي وعموم النهي لمورد الامر اذ هو
المفروض وذلك كما في الامر بالصلوة الشامل للصلوة في الدار المغصوبة ايضا وليس هناك
مانع من الاجتماع سوى ما تخيله الخصم وهو لزوم اجتماع المتضادين اللذين هما الترخيص في الفعل
والمنع منهما ويترتب عليهما عدم امكان الاطاعة والتكليف بما لا يطاق ولا اشكال في فساده
لان اجتماع الضدين انما يمتنع في موضوع واحد لا في موضوعين وما نحن فيه من قبيل الثاني
لان المأمور به الراجح فيه انما هو الطبيعة والمنهي عنه الممنوع منه هو الفرد الخاص الواقع في المكان
المغصوب فحصل التغاير بين الموردين فان قلت الطبيعة من حيث هي ليست الا هي ولا يعقل
فعلا للمكلف الا اذا لوحظت باعتبار الوجود وامر بها بذلك اللحاظ وح تكون عين الفرد ويلزم
اجتماع الضدين في شيء واحد هو الفرد قلت تعلق الامر بالطبيعة باعتبار الوجود مسلم لكنا مع ذلك نثبت
المغايرة بين متعلقي الامر والنهي اذ الاتحاد انما يتصور اذا كان الوجود الملحوظ هو الوجود الشخصي الفردي
وليس كذلك بل الملحوظ هو الوجود المطلق وهو غير الفرد فيكون المأمور به هو الطبيعة باعتبار
الوجود والمنهي عنه هو الفرد ومما ذكرنا يظهر ان ما قلت لا يرجع الى الطبيعة التي ذكروا انها معتبرة

باعتبار الوجود لسرى الى الافراد والا لزم خروج الافراد عن كونها افرادا لها ومع سرايتها
اليها يسري الحكم المتعلق بها اليها فيسري الوجوب المتضمن للترخيص الى الافراد التي من جملتها
مورد النهي فيعود المحذور وهو لزوم اجتماع الضدين اللذين هما الرخصة والمنع في فرد واحد
قلت سراية الطبيعة الى الافراد مسلمة لكنها لا تستلزم سراية الحكم وتعديه الى الافراد كما لو حكم على الطبيعة
بحكم او جزئيا او غير ذلك كما لو قيل التمر حلو فان الحكم على طبيعة التمر بالحلاوة مما لا يسري الى
جميع افرادها وقد لا تسري الحكم الى الافراد وذلك في خصوص طلب الطبيعة على وجه الوجوب
او الندب فانها وان سرت في افرادها لكن سرايتها فيها لا توجب سراية المطلوبية الى كل منها فيكفي
ما يحصل في ضمنه من الافراد فالمأمور به هو الطبيعة والافراد مقدمات لتحصيلها فتحصل
بشيء منها فيمتثل باتيان ايها شاء فيتخير بينها لا انه يجب عليه الاتيان بالجميع حتى يسري الى
الجميع فان قلت مطلوبية جميع الافراد عينا وان لم تحصل الا ان المطلوبية كل منها على وجه التخيير مما
لا مناص منه كما يعطيه آخر كلامك في الجواب وذلك مما يكفي في اجتماع الضدين فان مطلوبية
كل فرد ولو على سبيل التخيير مما ينافي مبغوضيته قلت ان اردت ان كلا من الافراد مطلوب
ومأمور به على التخيير الشرعي فهو ممنوع لان الافراد مقدمات للطبيعة ووجوب المقدمة ليس بوجوب
الشرعي وانما نقول بوجوبها عقلا وان اردت ان التخيير بين الافراد والترخيص في اتيان
كل منها انما هو من قبل العقل فمسلم ولكن لا يلزم منه اجتماع الرخصة والمنع من قبل الشارع
في شيء واحد فان قلت مقتضى قولهم ان العقل والشرع متطابقان فكلما حكم به العقل حكم
به الشرع انما هو ثبوت التخيير بين الافراد من قبل الشارع ايضا بعد ملاحظة حكم العقل بالتخيير بينها
كما اعترفت به وح فيعود المحذور وهو اجتماع الترخيص والمنع من قبل الشارع في خصوص فرد قلت
التعبير بالتخيير العقلي لا يخلو عن مسامحة دعى اليها الموافقة مع الخصم في التعبير فليس المراد ان العقل بنفسه
الحكم فيحكم بالتخيير بل ليس التخيير الا بين الافراد المباحة ولكن المراد ان العقل بعد ما لاحظ تعلق
امر المولى بالطبيعة ولاحظ الفرد الخاص الذي هو مجمع الامر والنهي وجدان لو صدر منه
انه لو اتى به لانطبقت الطبيعة عليه لانه بنفسه حسن وهذا الحسن في الحقيقة راجع الى الطبيعة
واذا اضيف الى الفرد كان كالوصف باعتبار متعلق الموصوف فكما يتوقع من صفة الكرم الثابت
لابي زيد صفة تجري على زيد كذلك يتوقع من حسن الطبيعة صفة تجري على ذلك الفرد وهو حسن
انطباق الطبيعة عليه ولا حسن له بنفسه فلم يحصل من العقل الحكم بكون الفرد مطلوبا حتى يحكم
الشارع على طبق حكمه وعلى هذا فيكون متعلق الحكم الرخصة هي الطبيعة ومتعلق النهي هو
الفرد الخاص فلا يلزم اجتماع الضدين في شيء واحد فان قلت كيف تحكم بصحة الصلوة مثلا وهو
الاطاعة وليست الاطاعة الا عبارة عن الاتيان بالمأمور به وقد التزمت بان لا امر بذلك

الكلم
وجه

الفرد

الفرد الخاص الذي تعلق به النهي فلا يتحقق الاطاعة به فلا يتم القول بجواز اجتماع الامر والنهي
قلت الاطاعة اعم من الاتيان بنفس المأمور به كما لو كان جزئيا حقيقيا ومن الاتيان بمصداقه
كما لو كان المأمور به هو الطبيعة والماتي به مصداقه فكما يتحقق الاطاعة بالاول كذلك تتحقق
بالثاني وما نحن فيه من هذا القبيل فان قلت جواز الاجتماع ح يتوقف على وجود الكلي الطبيعي
حتى يكون هو المأمور به ويكون الفرد هو المنهي عنه فيتحقق التغاير بين متعلقي الامر والنهي وانى
لك اثباته قلت قد قام البرهان على وجوده سابقا واستكشفنا الحال من الاقوال الراجحة
ايضا وبذلك يتم المطلوب وقد اجاب الفاضل القمي ره وغيره من الاثبات عن هذا الايراد بان
تصوير جواز الاجتماع يتم على القول بعدم وجوده ايضا اذ على تقدير القول بهذا يكون متعلق
الامر هو فردا ما ولا ريب انه كلي ويكون متعلق النهي هو الفرد الخاص فيتحقق التغاير بين متعلقي
الامر والنهي فلا يلزم اجتماع الرخصة والمنع من قبل الشارع في واحد شخصي بقي ان متعلق
الامر بناء على القول بعدم وجود الكلي الطبيعي ليس هو مفهوم فرد ما حتى يكون كليا بل هو
مصداق فرد ما وهو جزئي فلا يبقى مناص عن لزوم اجتماع الرخصة والمنع بالنسبة الى شيء شخصي
هذا وقد اجاب الفاضل المذكور عن الايراد السابق بوجه آخر وهو انه يتصور القول بجواز الاجتماع
على وجه آخر ايضا وان لم نقل بوجود الكلي الطبيعي وذلك انه وان لم يتحقق وجوده على الواقع الا ان
اهل العرف يزعمون انه موجود والشارع لما كان يجري على طريقتهم كان متعلق الامر
هو ذلك الكلي المنتزع ومتعلق النهي هو الفرد فيما به مورد الامر مورد النهي وفيه ما عرفته سابقا
من ان الشارع يستحيل عليه طلب الغير الموجود الذي لا يتعلق القدرة به
لكون الامر به تكليفا بالمحال وتوهم العوام في اعتقاد عدم الوجود لا يجعله موجودا فانه عالم
بعدم وجوده ومع علمه بذلك يكون الامر بايجاده تكليفا بالمحال فتلخص من ذلك كله ان كل من قال
بعدم وجود الكلي الطبيعي لا مناص له من الالتزام بعدم جواز اجتماع الامر والنهي اذ لو قال على
هذا التقدير بالجواز لزم اجتماع الضدين وهما الرخصة والمنع من قبل الشارع في شيء واحد
شخصي ولا ريب في بطلانه ومن هنا يظهر خطأ ابن الحاجب وغفلته عن وجه الصواب فانه مع
انكار وجود الكلي الطبيعي اجاز اجتماع الامر والنهي ثم تصور تجويز الاجتماع على القول بوجود
الكلي الطبيعي بان نقول ان متعلق الامر هي الطبيعة ومتعلق النهي هو الفرد الخاص ولا يضر
في ذلك ما لو وجدنا ان الشارع امر بالافراد نظرا الى ان مثل ذلك لو فرض تحققه منع من
القول بجواز الاجتماع من حيث تعلق الامر بالفرد المستلزم لثبوت الترخيص بالنسبة اليه والنهي
ايضا متعلق بالفرد فيستلزم ثبوت المنع منه فيلزم اجتماع الضدين في امر واحد شخصي وذلك
انه بعد القول بوجود الكلي الطبيعي يؤول الامر بالافراد الى الامر بالطبيعة اذ هي مناط الحسن والقبح

القدرة
لكون ذلك
لزمه

الجامع بين الافراد فيقال ان الامر وان تعلق ظاهرا بالفرد من باب التفنن في العبارة لكن المامور به
حقيقة هي الطبيعة وح يتغاير مورد الامر والنهي هذا تمام ما يتعلق بتحرير جهة المجوز وقرن الامر
بالصلوة مثلا كما هو مثالهم المعروف اما ان يعتبر على وجه الاهمال بان يؤول مؤداه الى القضية المهملة
التي حاصلها كون طبيعة الصلوة مطلوبة في الجملة ولو في ضمن بعض الافراد واما ان يعتبر على
وجه الاطلاق بان يكون المراد مطلوبية الطبيعة على وجه الارسال وعدم التقييد بشيء من القيود اما الاول
فهو مما يؤدي الى الخروج عن محل البحث من جهة كون المطلوب هو بعض افراد الصلوة ولا ينافي
محل النهي وهو ايضا لا يقول بذلك فالمعتبر في المقام هو الثاني وهو اعتبار الامر بالطبيعة على
وجه الاطلاق كما يشهد بذلك الالتزام بصحة كل فرد لم يتحقق فيه مانع او ارتفع عنه المانع كما في
الجاهل بموضوع الغصب في مكان الصلوة فيحكم بصحتها ومع الالتزام بالاطلاق فنسبة
الطبيعة من جهة ارسالها وعدم تقييدها بقيد الى كل ما يعد فردا لها فلا يبقى مناص من سريان
الطبيعة الى الفرد المنهي عنه ضرورة ان المطلوب بالامر هي الطبيعة باعتبار الوجود الخارجي وهي في
الوجود الخارجي ليست الا عين الافراد لا فرق بينهما الا بالاعتبار واللحاظ الذهني فاذا اعتبرت الطبيعة
امرا وحدانيا وامر بها كان الامر عينيا وان تحقق مع الآمر نظر الى الافراد والامر بها كان الامر تخييريا
فلا فرق بين متعلق الامر العيني ومتعلق الامر التخييري الا بالاعتبار لما عرفت من ان الطبيعة بحسب
الوجود الخارجي ليست الا عين الافراد فاذا تعلق الامر بها بحسبه على وجه الاطلاق كان امرا بها سرايتها
اليها باسرها من جهة كونها عينها بحسبه كما يقتضيه الحمل ولا يبقى وجه للقول بكون الافراد مقدمات
للطبيعة حتى يترتب عليه كون المامور به هو ذا المقدمة وهي الطبيعة وكون المنهي عنه بعض مقدمات
المامور به وهو الفرد الخاص ضرورة لزوم التغاير بين المقدمة وذيها بحسب الوجود الخارجي اذ لا يكون
الشيء مقدمة لنفسه فلا بد بعد الالتزام بكون الامر بالطبيعة جاريا على وجه الاطلاق من القول
بالتقييد بغير الفرد المنهي عنه كما يقول المانع والا التزام بالجمع الرخصة والمنع في شيء واحد شخصي
فيقال المجوز اختر لنفسك ما يحلو ثم ان هذا ما يقتضيه التحقيق من كون الفرد ليس مقدمة للطبيعة
ولو تنزلنا عن ذلك وقلنا بكونه لها مقدمة قلنا ان اختلاف المقدمة وذي المقدمة في الحكم بان يكون ذي
المقدمة واجبا ويكون مقدمة محرمة انما يتم القول بجوازه اذا كانت المقدمة مغايرة لذيها في الوجود
الخارجي فاما اذا كانت متحدة كما فيما نحن فيه كما يقتضيه صحة حمل الطبيعة عليه واتفاق ارباب المذاهب
على ذلك فلا وذلك لان الاقوال في الفرد والطبيعة ثلثة احدها ان الفرد مقدمة للطبيعة وهو
خيرة الفاضل القمي ثانيها ان الفرد والطبيعة معلولان لثالث كما هو مذهب بعضهم ثالثها
ان الفرد ليس بمقدمة لها ولا هما معلولان لثالث بل هو عينها في الخارج والفرق بينهما انما
هو بالاعتبار وعلى جميع الاقوال لا مناص من القول بكونهما موجودين بوجود فهما متحدان في

في بعض النسخ المقتضي لعدم الاجتماع
منه مد ظله

الوجود

الوجود الخارجي كما اعترف به ارباب المذاهب فنقول ان اختلاف المقدمة وذيها في الحكم انما يصح اذا
لم يتحدا في الوجود الخارجي واما مع تحقق الاتحاد فهو غير معقول لاستلزامه اجتماع الرخصة والمنع
المتضادين في شيء واحد ثم لا يجدي القول بكون الفرد مقدمة بعد تسليمه في تجويز اجتماع الامر
والنهي فان قلت انا نقول بجواز اجتماع الامر والنهي لا على سبيل الحقيقة بل نمنع انا نوافق القائل
بجواز الاجتماع في حاصل المذهب وثمرة المقصود فنقول بصحة الصلوة في المكان المغصوب بمعنى انها
مسقطة عن الصلوة في المكان المباح وتوضيح المقام ان النهي عن الغصب يحتمل ان يكون مقيدا لاطلاق
الامر بالصلوة بان يجعل الصلوة حصتين احديهما مامور بها والاخرى منهي عنها من دون امر بها
ولا تعلق غرض الآمر بها بل انما امر بالافراد المباحة ويحتمل ان يكون متعلق غرض الآمر هو جميع الافراد
غاية الامر ان النهي مانع عن الامر الفعلي بالفرد الواقع في المكان المغصوب وليس مانعا عن كونه
مقصودا للآمر ومتعلقا لغرضه فكون الشيء مقصودا ومتعلق الغرض امر وكونه مطلوبا ومامورا به
بالفعل امر آخر فان قلنا بالاحتمال الاول كان مقتضاه عدم جواز اجتماع الامر والنهي وان قلنا
بالاحتمال الثاني كان مقتضاه كون الفرد الواقع في المكان المغصوب مسقطا عن الفرد المباح من جهة حصول
غرض الامر بذلك الفرد والاطلاق الامر مما يستدل به على كون متعلق غرض الآمر هو جميع الافراد وهو
الاحتمال الثاني المستلزم لكون الفرد المحرم مسقطا عن المباح فيتعين القول به من جهة دلالة الاطلاق
على غرض المولى كما قلنا فيما لو شك في كون الامر تعبديا او توصليا انه يستكشف من اطلاق الامر ان
غرضه الوجوب التوصلي والا كان اللازم التقييد لكون الغرض الذي هو حصول القرب ثم يبقى هنا شيء
وهو ان ما نحن فيه لو كان من قبيل الواجب التوصلي لم يكن في اسقاط المحرم عن الواجب اشكال لعدم
لزوم قصد القربة فيه وحيث كان من قبيل التعبدي اشكل الامر من جهة لزوم قصد القربة فيه ولا يتحقق
التقرب بالمحرم فلا يتحقق الاطاعة ولكنه يندفع بانه يكفي في تحقق الاطاعة وحصول التقرب كون
الماتي به موافقا لغرض الآمر فلا يلزم في تحقق الاطاعة خصوص موافقة الامر بل كما يتحقق بها كذلك
يتحقق بموافقة الغرض وكذلك التقرب قلت اما اولا فدلالة اطلاق المامور به على كونه بحيث
وان جميع الافراد مما هو مقصود للامر ومتعلق غرضه حتى الفرد المنهي عنه ممنوعة بل الظاهر ان النهي قيد
الامر وجعل متعلقه حصتين احديهما مامور بها والاخرى منهي عنها وليس متعلق غرضه ومقصوده
الا ما امر به فكلما هو مامور به فهو مقصود وكلما هو مقصود فهو مامور به وعلى هذا فلا يجتمع متعلقه
مع متعلق النهي في مورد واحد فلا يبقى مجال لدعوى كون المنهي عنه مسقطا عن المامور به نظرا الى
كونه موافقا لغرض الآمر ومقصودا له لان ذلك فرع بقاء المامور به على اطلاقه وقد عرفت انه لا
دليل عليه بل النهي دليل على خلافه وهو التقييد كما يدل عليه سريان الامر الى كل فرد ارتفع النهي
عنه كما في جاهل موضوع الغصب وناسيه فبارتفاع المانع الذي هو النهي يتوجه اليه الامر واما ثانيا

بها

مسقطا

فان محل البحث ما هو مما يحمده ولا بد من قصد القرب ولا يتحقق بما هو منهي عنه لكونه موجبا للبعد
~~ما لا يتحقق فيه نية القرب~~ وبذلك يتم حصول القربة وهذا يصحح الكلام بنية التقرب بالنهي عنه ~~ما~~ يكفي في منع
جواز الاجتماع والحكم بصحة الفرد الذي هو محل النهي وجه اخر يظهر فيما ذكره صاحب المناهج ايضا من
بعض وجوه الحكم بصحة الصلوة في الدار المغصوبة مثل عدم القول بوجوب المقدمة او اجتماع التوصلي
مع الحرام او اسقاط الحرام عن الواجب التوصلي وذلك لانا ما جعلنا المانع هو عدم تحقق نية القربة
فالقول بعدم وجوب المقدمة الا يجدي في صحة الفرد الخاص الذي هو الصلوة في المكان المغصوب
لانه بعد فرض كونه مقدمة فهو عبادة صارت مقدمة وكيف تصح العبادة بدون نية القربة وكذا الحال
فيما ذكره من الوجهين الاخيرين فان المفروض ان الفرد من قبيل العبادة فكيف تصح بدون نية القربة
الثاني من وجهي الجواز انه لو لم يجز لما وقع وقد وقع في الشرع كثيرا منها العبادات المكروهة كالصلوة
في الحمام ونحوها وموضع النزاع في المستلزم وان كان هو اجتماع الوجوب والتحريم الا انه يتحقق المناط القطعي
من جهة كون الاحكام باسرها متضادة وعدم القول بالفصل بين اجتماع الوجوب والتحريم واجتماع
الكراهة والوجوب مما يجوز التعدي من الواقع الى ما هو محل النزاع وكذلك محل النزاع وان كان
عموما وكان بين متعلق الامر والنهي عموم من وجه ومورد الامر هنا اعم من مورد النهي مطلقا الا انه مع
تعلق النهي بالاخص مطلقا تعدي الى محل النزاع بالاولوية وتنقيح المناط هكذا ذكروا ولكن لا
حاجة الى التعدي من الاخص مطلقا الى الاعم من وجه لان تعلق الكراهة بالاخص وبين متعلق الامر
عموم من وجه مثل الامر بالصلوة والنهي تنزيها عن الكون في المكان المشتبه فان بين
الصلوة والكون في المكان المشتبه عموما من وجه وقد اجيب عن ذلك بوجوه منها ما اشتهر بين
الفقهاء من ان المراد هنا بالكراهة ليس هو معناها الاصطلاحي المتضمن للنهي المقتضي في
الفعل بل المراد بها انما هو قلة الثواب وفيه نظر اولا انا نفرض الكلام في مقام البحث فيه
عن الالتزام بتحقق الكراهة بالمعنى المصطلح فان الكون في مكان يرى فيه شبهة انه مكروه
بالمعنى المصطلح الممنوع من المقتضي فانه ليس عبادة حتى يقال ان كراهة الكون بمعنى قلة الثواب
فاذا صلى فيه يتحقق في صلوته الكراهة بذلك المعنى اذ لا فرق بين الكون الصلوتي وغيره وثانيا
انه ليس هناك لفظ الكراهة حتى يقال انه مستعمل في المعنى الاصطلاحي او غيره بل الموجود
هناك انما هو صيغة النهي كقوله لا تصل في الحمام مثلا ولا ريب انها حقيقة في التحريم لانه النهي
يستلزم كون المنهي عنه مما فيه منقصة واعتبار الى الحتم تركه ومجاز في غيره واذا تعذر الحقيقة
تعين اقرب المجازات وهو الكراهة المصطلحة المستلزمة لكون متعلقها مما فيه منقصة غير
بالغة الى حد يتحتم الترك وثالثا ان النهي في مثل لا تصل في الحمام اما ان يكون مستعملا في معنى انشائي
هو بيان الحكم الوضعي فيكون معناه التعرض بيان ان الصلوة في الحمام ثوابها قليل كما ذهب اليه الحاجب

ثوابها

المفصول بجرد الاوامر الارشادية عن معنى الطلب واستعمالها في مجرد بيان الحكم الوضعي فامر الطبيب
المريض بشرب الدواء بيان لسببية شرب الدواء لبرء المريض ولا طلب فيه وعلى هذا فيكون
اللفظ قد استعمل في المعنى الاخباري الذي هو في محل الكلام عبارة عن سببية ايقاع الصلوة
في الحمام لقلة الثواب واما ان يكون مستعملا في الطلب والانشاء ولكن يكون الداعي الى الانشاء
هو مراعاة مصلحة المأمور بها الاول فيتجه عليه ان استعمال ما وضع لطلب الفعل او الترك في الاخبار
عن وقوعه مما لم يتحقق الرخصة فيه لان الاقوال في تجويز التجوز باعتبار العلاقة ثلثة احدها
اعتبار نوع العلاقة كما يستفاد من النوع في كلام كثير ثانيها اعتبار الصنف ثالثها كون الاستعمال
بحيث يقبله الطبع ولا يتنفر منه وان لم يندرج في شيء من هذه الانواع او الاصناف المعروفة
وعلى جميع الاقوال المذكورة لا بد من تحقق العلاقة واما على مذهب من يعتبر نقل الاشخاص والخصوصيات
فالامر اوضح واما العكس وهو استعمال ما وضع للاخبار في معنى الطلب بحيث كان محقق الوقوع مرخصا
فيه قطعا لم يبق حاجة الى تصحيح العلاقة وتعيينها لان اعتبارها انما هو لينتقل منها الى تحقق
الرخصة مع ثبوته لا حاجة اليه ذلك فعلى هذا نقول ان الامر يجمع معانيه من التخيير والتهديد والارشاد
والاباحة مستعمل في الطلب لو كان في بعضها مسورا واما الثاني وهو ان يكون اللفظ مستعمل
فيما وضع له من معنى الطلب لكن يكون الداعي اليه مصلحة المأمور بان يكون مراد الامر ان يقول المأمور لا تفعل
هذا لكونه اقل ثوابا وافعل غيره مما هو اكثر ثوابا فيتجه عليه انه لو كان مقتضى الامر ذلك كان اللازم
عليه ان ينهى على الوجه المذكور عن كثير العبادات ضرورة ان بعضها افضل من الجميع فكان اللازم
ان يقول بالنسبة الى كل ما عدا ذلك الافضل من انواع العبادات وانواعها لا تفعل هذا حتى يتركه
المأمور ويأتي بالافضل الفائق على الجميع مع انا نرى انه لم يتحقق منه ذلك بحيث لم يفعل ذلك في
جميع ما عدا الافضل بل خص موارد مخصوصة كالصلوة في الحمام وفي معاطن الابل والسبيل ونحوها
من الموارد المعدودة علم ان ذلك لمنقصة فيها وهي الكراهة الاصطلاحية وقد تصدى لدفع هذا
الايراد صاحب الهداية فاجاب بانه ليس مجرد اقلية ثوابها بالنظر الى غيرها حتى يقال ان بعض العبادات
ما هو افضل من الكل فكان اللازم النهي عما عداه على الوجه المذكور بل المقصود كونها اقل ثوابا بالنظر
الى ما اعد من الثواب لتلك العبادة في حد ذاتها فقد يكون ثوابها باقيا بحاله بالاصل الطبيعة
كالصلوة في البيت وقد يعرض هناك ما يوجب مزيد ثوابها عليها كما في الصلوة في المسجد والجماعة
ونحوهما وقد يعرض هناك ما يوجب النقص عنه كالصلوة في الحمام نظرا الى استحباب الصلوة فكما ان ذلك
يقتضي زيادة ثوابها فهذا يقتضي اقليته مطلوبيته لها على الوجه المذكور وفيه اولا ان
زيادة الثواب انما هي باعتبار الرجحان وقلته باعتبار المرجوحية وح نقول ان الرجحان الذي
يدعى ثبوته بالطبيعة للعبادة يحتمل امورا اكثرها احدها الرجحان الحاصل للمأمور به قبل الامر كما

فكون هذا الصلوة في الحمام

هو المتفق عليه بين الامامية والاشاعرة وغيرهم وثانيها الرجحان الحاصل في نظر الامر وهو الحسن الثابت له في نفسه فان اراد بالرجحان الحاصل لطبيعة العبادة الاول اتجه عليه انه ليس الا الوجوب الحاصل من الامر ومع قوض نقض رجحان الصلوة في الحمام عن الرجحان الحاصل لمطلق طبيعة الصلوة يلزم سقوط الصلوة في الحمام عن مرتبة الوجوب بسبب نقص الفارغ له لان الوجوب مرتبة خاصة من الطلب فاذا نقصت زال الوجوب وان اراد بالرجحان الثاني اتجه عليه اولا ان ذلك الرجحان ليس الا الوجوب المفصل في نظر الامر واريد به الداعي الى الامر وذلك لا يتم على مذهب الاشاعرة لانهم يرون ان الطلب غير مسبوق بالارادة بل ربما يامر بشيء مما يكره مع ان النزاع في المسئلة مما وقع منهم ايضا وثانيا ان مرتبة الرجحان الداعي الى الامر بطبيعة العبادة وجوبا اذا نقصت بايقاعها في الحمام مثلا فقد زال السبب الداعي الى الوجوب فيلزم ان ينتفي الوجوب المسبب عنه باستغناء سببه باستغناء جزئه ويلزم سقوط الصلوة في الحمام عن مرتبة الوجوب المستلزم لبطلان الصلوة من حيث وقوعها بطلان وان اراد بالرجحان الثالث اتجه عليه اولا ان ذلك لا يتم على مذهب الاشاعرة القائلين ان المامور به غير متصف بحسن سابق على الامر وهم ممن تكلم في المسئلة وثانيا انه لا يتم على مذهب جماعة من الامامية ايضا حيث وافقوا الاشاعرة في توهم بان المامور به ليس له حسن سابق على الامر وانما يثبت الحسن من الامر وثالثا انه لا يتم ايضا لاعماض عما ذكر على مذهب من يرى ان الحسن والقبح تابعان للوجوه والاعتبارات حيث اثبت الثواب والرجحان للعبادة لجهة ذاتها فاختص ما ذكره بمذهب من يرى ان الحسن والقبح ذاتيان بل لا يتم ههنا القول ايضا على اطلاقه لان القول بكونهما ذاتيين انما هو في الامر الحقيقي واما الامر الابتلائي فارباب هذا القول ايضا لا يقولون بثبوت الحسن الذاتي للمامور به على ذلك الوجه اذ المصلحة تثبت الا في مجرد الامر ولا يقولون بحقيقتها في المامور به مع ان محل النزاع في مسئلة اجتماع الامر والنهي يعم الامر الابتلائي ايضا ثم بعد اختصاص ما ذكره بارباب القول المذكور واختصاصه بالامر الحقيقي نقول ان الرجحان والحسن في اصل الصلوة اما ان يكون بمقدار يوازي حسن الصلوة في البيت فمع نقصه عن ذلك المقدار وانحطاطه الى مقدار حسن الصلوة في الحمام يلزم ان لا يوجب سقوط الصلوة في الحمام عن مرتبة الوجوب واما ان يكون بمقدار حسن الصلوة في الحمام وذلك يوجب كون الصلوة في البيت مستحبة كما ان الصلوة في المسجد مستحبة لان الوجوب لا يدور بشيء عن الحسن الملزم ولم يقل باستحبابها احد وثانيا ان اجتماع الرجحان والمرجوحية في شيء انما يتم على مذهب من يجوز اجتماع الامر والنهي حيث يقول باعتبار عنوانين يتعلق باحدهما الامر وبالاخر النهي واما على مذهب صاحب الهداية وامثاله ممن يمنع من جوازه فليس لهم ان يجيبوا بمثل هذا الجواب لانهم لا يرون تعدد العنوان ومع الالتزام بمثل هذا الجواب يلزمهم القول بالاجتماع على القبح وجه وهو اجتماع الرجحان والمرجوحية في عنوان واحد من قبل الامر لا يخفى فساده فتامل هذا وقد تعرض الفاضل

الحمام

القمرية لدفع ما اجيب به من ان المراد بالنهي قلة الثواب بوجه آخر وهو ان القول بذلك انما يتم فيما له بدل كالصلوة في الحمام فنهاه الشارع من ايقاعها فيه لقلة ثوابها حتى يتركها الى بدلها مما ثوابه اكثر كالصلوة في البيت او المسجد واما ما لا بدل له كالنوافل المبتدأة عند طلوع الشمس وغروبها فلا يتم فيه ذلك اذ لا بدل لها لكون الاوقات مستغرقة باستحباب النافلة فيها فكل وقت له وظيفة براسها وكل ما اوقع من النافلة في شيء من الاوقات كان مستحبا بنفسه لا مدخل له بالنافلة في وقت طلوع الشمس او غروبها فيكون ذلك مستقلا لا بدل لها فلا يناسب من الشارع الامر بتركها الى بدل يكون ثوابه اكثر حتى يحمل النهي على معنى قلة الثواب فلا بد من حمله على معنى الكراهة الاصطلاحية وبذلك يتم الاستدلال على جواز اجتماع الامر والنهي وقرر ان الاشكال بكون النهي عن الصلوة في الحمام ونحوه للكراهة مما يلزم القائل بجواز الاجتماع ايضا التفصي عنه فلا يختص الاشكال بالمانع وذلك لان مورد الاجتماع انما هو فيما لو كان هناك مندوحة بان يتعلق الامر بشيء والنهي بشيء آخر ويجمعهما المكلف بسوء اختياره ولذلك افرد مورد الكلام في صورة عدم المندوحة من المكلف تنبيها واما ما لو لم يغاير مورد الامر مورد النهي بل انحصر متعلق الامر في المنهي عنه فلا يقول احد بجواز الاجتماع هناك فلا بد للمجوز ايضا التفصي عنه لئلا يلزم الاجتماع الامري ومن ههنا ذهب بعض الاعاظم مع كونه من المجوزين الى ان الامر بالصلوة في الحمام ونحوها مما تعلق به النهي بل الموجود في الخارج انما هو النهي فقط واما صحتها فانما هي من جهة انها الطبيعة بالحكم لا بالجزم في الصحة بموافقة الامر بل يكفي موافقة الداعي الى الامر وهو حسن الشيء في نفسه ومنها ما ذكره بعضهم من ان النهي يتوجه الى عنوان آخر غير الصلوة خارج عنها فالنهي المتعلق بالصلوة في الحمام يتوجه الى التعرض للرشاش وفيما له الابل الى نفارها وفي البطائح الى تعرض السيل فلا يكون متعلق الامر عين متعلق النهي وان اجتمعا في المورد وقيل ان التعرض للرشاش ونحوه مما فرض عنوانا آخر تعلق به النهي ان كان مما يتحد في الوجود فهو عين محل الكلام في مسئلة اجتماع الامر والنهي لوجود عنوانين بينهما عموم من وجه وهما الصلوة والتعرض للرشاش مثلا وان كان مما يجتمع في المورد ولا اتحاد بينهما في الوجود لم يكن للنهي عن عنوان الصلوة وجه لكان اللازم توجيه النهي الى ذلك العنوان المغاير اذ لا وجه للنهي عن الشيء من جهة كون مصاحبه منصفا بالنقص بمصاحبة الارباعه في كلمات الفقهاء من حكمهم بكراهة الصلوة فلو كان الامر على ما ذكره لم يكن وجه لحكمهم بكراهتها بل كان اللازم الحكم بكراهة تلك الامور الخارجية ومنها ما ذكره بعضهم وهو ان المراد بالنهي ليس هو الكراهة حتى يلزم اجتماع حكمين متضادين في شيء واحد بل المراد به المرجوحية الاضافية وقرر ذلك بعض الاجوبة بحمل النهي على قلة الثواب والنقاد بانما هو في مجرد التعبير لان قلة الثواب من لوازم المرجوحية فنقول ان اريد بالمرجوحية كون المنهي عنه مرجوحا بالنسبة الى ما هو افضل العبادات اتجه عليه ان ذلك مستلزم ومحو النهي عنه حج

ماعدا الافضل وان اريد بها كونه مرجوحا بالنسبة الى نفس الطبيعة اعتبر عليه ما اوردناه على ضابط الهداية حو ـــــ ومنها ما ذكره صاحب الفصول من ان الكراهة في الموارد المذكورة بمعنى رجحان الترك وان النواهي ـــــ في طلب الترك تنزيها كما هو الظاهر منها لكن نقول رجحان الترك وطلبه غيري بمعنى ان الطلب تعلق بترك الصلوة في الحمام مثلا للوصول الى الصلوة الراجحة على تلك الصلوة فلا ينافي

رجحان فعل الصلوة في الحمام ومطلوبيته لنفسه وذلك لان المطلوب للغير والراجح لغيره انما يكون مطلوبا وراجحا على تقدير حصول الغير لا مطلقا على ما حققه في بحث المقدمة من انها يتصف بصفة ذي المقدمة من الوجوب ونحوه انما هي المقدمة الموصلة فالعبادة المكروهة اذا صدرت عن المكلف لا تتصف حقيقة الا بالرجحان فلو كان الراجح هو تركها مطلقا كان ترجيحه منافيا لرجحان فعلها بل كان اللازم مرجوحية الفعل مطلقا ولكن لما كان الراجح هو الترك المقيد وهو الترك الموصل الى الراجح كان الفعل المتروك عند ايصال الترك الى الافضل مرجوحا لا مطلق الفعل وبالجملة فالعبادة المكروهة مطلوب فعلها على تقدير عدم التوصل بتركها الى فعل الارجح ومطلوب تركها على تقدير التوصل بتركها الى فعل الارجح ومطلوب تركها على تقدير التوصل بتركها الى فعله فلا يلزم توارد الرجحان والمرجوحية على شيء واحد وفيه اولا ان القول باختصاص المقدمة الموصلة بالاتصاف بصفة ذي المقدمة مما لا وجه له لان ثبوت صفة للمقيد يستلزم ثبوتها للمطلق لكونه جزءا فالقول باتصاف المقدمة الموصلة بصفة ذيها يلزم منه القول باتصاف مطلق المقدمة كما عرفت تفصيل القول في ذلك في محله وثانيا انه بعد تسليم اختصاص الحكم بالمقدمة الموصلة يتجه عليه انه لا يفيد في المقام اذ بعد ما قرره من كون رجحان ترك المنهي عنه للوصول الى الارجح نقول ان الارجح ان كان هو الصلوة في المسجد في مثال النهي عن الصلوة في الحمام فتركها للوصول الى تلك توجه عليه انه يكون الصلوة في البيت مساوية للصلوة في الحمام ولا وجه للنهي عن تلك كالنهي عن هذه مع عدم النهي عن تلك الصلوة فيلزم ان يكون الارجح هي الصلوة في البيت ليكون النهي للوصول اليها وح نقول لا يخلو اما ان يلتزم بكون الرجحان الثابت للطبيعة بعينه ثابت الصلوة في البيت ويلزم منه سقوط الصلوة في الحمام عن حد الوجوب او يلتزم بكون الرجحان الثابت لها بعينه للصلوة في الحمام ويلزم منه استحباب الصلوة في البيت لزيادة رجحانها من مرتبة اصل الطبيعة على هذا التقدير ولم يقل به احد وثالثا ان اللازم من مذهبه ان الصلوة في الحمام كما وقعت [الموصلة] مكروهة اذ لم يتحقق الترك [الموصل] الى الارجح وقد افاد كلامه ايضا وذلك عما لم يقل به احد فتحصل مما ذكرنا ان ما اجيب به عن احتجاج القائلين بالجواز بالعبادات المكروهة مما لا يتحصل من القول و سيجيء ما هو التحقيق في الجواب [فطائره] ثم ومنها اي من جملة ما وقع في الشرع من [كالامر والنهي] اجتماع الامر والنهي على زعم المجوزين العبادات التي اجتمع فيها الوجوب والندب وهما حكمان متضادان وجملة انواعها ثلثة احدها ما لو كان متعلق الندب اخص مطلقا من متعلق الوجوب كما لو قال صل وقال صل

[ص ٢٤١]

[الا ان]

[دلالته]

[بتركه]

[الموصلة]

[فطائره]

[كالامر والنهي]

في المسجد

في المسجد ثانيها ما لو كان بينهما عموم من وجه كما لو امر بعتق رقبة في الكفارة على وجه الوجوب والامر باجابة المؤمن فبينهما عموم من وجه لاجتماعهما فيما لو وجه السائل الامر بعتقها فيها مع اشتراطه مؤمن عتق رقبة خاصة يجتمع فيه الوجوب والندب من وجهين ثالثها ما ليس من شيء من القسمين السابقين كما في مسئلة تداخل الاغسال الحيض والجنابة فيتصف الغسل الواحد [المنوي] بالوجوب والندب من جهتين ومنها ما اجتمع فيه الوجوب النفسي والغيري كالاسلام فانه مع وجوبه النفسي واجب لغيره ايضا اذ لولاه لم يقبل شيء من العبادات ومنها ما اجتمع فيه الاستحباب النفسي والوجوب الغيري كالوضوء والغسل فانهما ذاتا مستحبان في نفسهما لكنهما واجبان لاجل ما يتوقف عليهما من العبادات ومنها ما اجتمع فيه الوجوب والاباحة كالصلوة في البيت فانها واجبة بالاصل مباحة باعتبار ايقاعها في البيت والجواب اما عن اجتماع الوجوب والندب من وجهين احدهما النقض على وجه الاجمال [اما] وهو ان من تلك العبادات ما يرد الاشكال به على المجوزين فما هو جوابهم فهو جوابنا وبيان ذلك انا وجدنا في الشرع من اجتماع الوجوب والندب ما هو على وجه لا يمكن المجوزين القول بمثله في اجتماع الوجوب والحرمة فانه قد اجتمع الوجوب التخييري من قبل الشارع والاستحباب العيني في مورد واحد كما في الصلوة في اماكن التخيير بين القصر والاتمام فان القصر وان كان هو الاصل الا ان الاتمام افضل فيكون مستحبا مع انه احد فردي المخير فيه الشارع فمثل هذا الاجتماع مما لا يلتزم به المجوزون في الوجوب والحرمة بان يوجب الشارع شيئا على وجه التخيير ويحرمه عينا وذلك لانهم انما يقولون بجواز الاجتماع في الوجوب التخييري العقلي والحرمة وقد صرحوا بكون ذلك هو محل الكلام وحيث كان الحال على هذا المنوال كان ذلك كاشفا عن ان الاستحباب لخصوصية ليست لغيره من الحرمة فلذلك يجتمع مع الوجوب خلافها ولا مدخل لذلك في البناء على جواز اجتماع الامر والنهي وح فكيف يصح للمجوزين ان يستدلوا باجتماع الوجوب التخييري الشرعي والندب العيني على جواز اجتماع الامر التخييري العقلي والحرمة مع كون المقايس ليسا من باب واحد ولعجب من الفاضل القمي حيث عد افضل افراد [وادعى] الواجب المخير فيه شرعا من جملة موارد النقض على المانعين وقد عرفت ان ذلك مما لا ينفعه وانه لابد له ايضا من التماس العذر عنه ذاتهما كالحل وبيانه يفتقر الى الكلام على كل من الانواع الثلثة التي اجتمع فيها الوجوب والندب فمنها التداخل والكلام فيه انما هو فيما لو كان هناك امران وتكليفان اذ هو الذي له مدخل في استدلال المجوز فيخرج ما لو لم يكن هناك الا امر واحد وذلك في تداخل الاسباب كالبول والنوم بالنسبة الى الوضوء اذا وقعا على التعاقب فليس هناك الا امر واحد بالوضوء [وتوضيح الحال ان الغرض هنا من التداخل هنا من التعقب] والتداخل على الوجه الذي ... ما لو كان متعلق احد الامرين عين متعلق الآخر بحسب الوجود الذهني والخارجي ويكون هناك مع ذلك امران بحيث نعلم ان لكل منهما اثر كما لو امر الآخر بل كل منهما طلب برأسه وهذا لا يتصور فيه التداخل لانه بعد ما فرض كون المتعلق

واحدا بعينه ذهنا وخارجا وقد تعلق به امران لم يبق الا احتمال طلب الاتيان به مرتين ولا يتحقق الامتثال
الا بهما ولو فرض انه ثبت من الشرع الاكتفاء بالاتيان به مرة لم يكن ذلك الا من باب الاسقاط لا لكون
من اجل تحقق الامتثال به وثانيهما لو كان المتعلقان مما يكون بينهما التساوي لا انه يكون احدهما
عين الاخر في الوجود الخارجي فانهما ان يكونا متباينين اما حقيقة كما في غسل البدن من النجاسة وغسل الجنابة
مثلا او بالنية كغسل الجنابة والحيض فانهما يمتازان بالنية والا فحقيقة الغسل واحدة وهذا ايضا مما لا
مجال للقول بالتداخل فيه ضرورة ان الامتثال بالامر باحد المتباينين لا يكون مغنيا عن الامتثال بالامر
بالاخر ولو فرض ثبوت الاكتفاء بواحد فانما هو من باب الاسقاط كما يراه بعض الفقهاء في مسئلة كفاية
غسل الجنابة عن غسل الحيض بالنية ثالثها ان يكون بينهما عموم من وجه اما بحسب الحقيقة كما في الامر
باكرام العالم والامر باطعام الهاشمي مثلا واما بالنية كما في مسئلة كفاية غسل الجنابة عن غسل الحيض على
مذهب بعضهم فان هذا القائل يعتبر في غسل الجنابة لا بشرط بحسب النية بمعنى انه لم يعتبر فيه انضمام نية
الغسل الاخر ولا عدم انضمامه وكذا الحال في غسل الحيض وح فيتحقق لهما مورد اجتماع وهو ما لو نواهما
في غسل واحد ويفترقان بحيث ينفرد كل منهما عن الاخر في القصد واما من جعلهما متباينين فقد اعتبر
كلا منهما بشرط لا واما اذا كان متعلق احدهما اعم من الاخر مطلقا فهو على قسمين لان الامر اما ان يريد
بالعام سوى الفرد الخاص الذي تعلق به الامر الاخر واما ان يريد به الطبيعة لا بشرط الصادقة على الفرد
الخاص ~~الذي تعلق به الامر الاخر~~ ايضا فعلى الاول يلحق بالمتباينين وعلى الثاني حكمه حكم العموم من وجه
وبالجملة فنقول انه اذا كانت النسبة بينهما هي العموم من وجه فان كان مقصود الامر طلب كل من عنوانين في
حصول الطاعتين بالاتيان بمورد اجتماعهما من جهتين صح ذلك مما تم النقض به على المانعين فيقال
لجمع الامر والنهي بحصول الاطاعة والعصيان من جهتين على قياس ما ذكر ولكنا في ريب من كون مقصود
الشارع حصول الطاعتين بمورد الاجتماع فلعل ذلك من باب الاكتفاء والاسقاط بان يجعل الاتيان به
مسقطا للامرين فلا يتم الاستدلال به على جواز اجتماع الامر والنهي ولو اغمضنا عن ذلك فجعلنا
مقصود الشارع حصول الطاعتين بمورد الاجتماع او قلنا بانه لا يلزم ثبوت ذلك من الشرع لان
العقلاء واهل العرف يعدون الاتيان بمورد الاجتماع طاعتين ثم نقول ان ما هو مضاد
للوجوب انما هو الاستحباب المصطلح الذي هو عبارة عن رجحان الفعل مع جواز الترك ولم يجتمع في
محل الكلام الوجوب والاستحباب المصطلح بل الوجوب وطلب الراجح المستفاد من الامر الغير الوجوبي
وذلك لان الامر الاستحبابي انما يفيد طلب الراجح فقط وجواز الترك انما يجيء من كون المورد
خاليا عن المانع الذي هو الحتم والالزام فمع تحققه لا يجيء جواز الترك ولا يلزم من ذلك الغاء
الامر في عنين لانه لم يستعمل الا في مجرد طلب الراجح ومناط الامتثال بالامر الاستحبابي
ليس هو جواز الترك بل الرجحان وهو موجود فلم يتحقق هنالك الاستحباب المصطلح الذي هو مناط

مضادة

مضادته للوجوب هو ما تضمنه من جواز الترك بل الاستحباب بمعنى الطلب الراجح الذي هو مناط الاطاعة
والامتثال فيه ولا تضاد بينه وبين الوجوب فمن ذلك علم تحقق الطاعتين وح فلا يبقى للنقض
بالتداخل في اثبات جواز اجتماع الامر والنهي اللذين هما من قبيل المتضادين وجه حتى يفيد حصول
الاطاعة والعصيان من جهتين ومنها ما هو ثاني الاقسام الثلثة المذكورة وهو ما لو كان بين
متعلقي الامر الوجوبي والندبي عموم من وجه كالامر بعتق رقبة في الكفارة على وجه الوجوب و
الامر باجابة المؤمن ويظهر الجواب عنه بالنسبة الى مورد الاجتماع مما ذكرناه في التداخل اذا كان
بين متعلقي الامرين عموم من وجه فلا نعيد ومنها ما لو كان متعلق الندب اخص من متعلق الوجوب
مطلقا وهو اول الاقسام الثلثة بالتفسير الاخير والجواب عنه اما اولا فبان النقض بالخصوص المذكورة
لا يتم فيما لو كان الدليل الوارد في الخاص مبينا للحكم الوضعي كقولهم الصلوة في مسجد الحرام كالف
في غيره الا المسجد الحرام فان صلوة في المسجد الحرام افضل الف صلوة في مسجد النبي واكثر ما ورد في الخاص
من هذا القبيل ولا يتم النقض به الا باعتبار الطلب الذي تضمنه وليس فيه جواز الترك حتى ينافي وجوب اصل
الصلوة واما ثانيا فبانا بعد فرض ما ورد في الخاص بصيغة الامر كما هو الواقع في بعض الموارد نقول يحتمل ان
يكون الامر للارشاد ومجرد هذا الاحتمال مما يكفي في دفع النقض بذلك لان المعترض زعم ان كون الامر للاستحباب
في الموارد المشار اليها من المسلمات فاورد النقض فمع تطرق الاحتمال لا يتم النقض به واما مع كون الامر لمجرد الارشاد
فلا يتم اذ لا يتضمن معنى جواز الترك حتى يتوهم انه مضاد للوجوب وانما يتضمن ان الشيء مصلحة المأمور به
نظرا الى كون متعلق الامر افضل واما ثالثا فبانا نقول ان الامر هنا بمعنى الاستحباب المصطلح المتضمن
لجواز الترك ومع ذلك فلا يتم النقض به فانه لو اجتمع الوجوب العيني والندب التعييني والوجوب العيني
والندب التخييري كان للنقض به وجه من جهة اجتماع المتضادين ولكن المجتمع هنا انما هو
الوجوب التخييري العقلي والاستحباب العيني وتوضيح ذلك ان الوجوب من قبل الشارع انما تعلق
بالطبيعة فهي الواجبة عينا والعقل يحكم بالتخيير بين الافراد بمعنى انه يجوز ترك كل منها والاتيان بالاخر
والاستحباب انما تعلق بشيء من الافراد وهو افضلها فهو راجح مع جواز تركه والاتيان بغيره نعم
لو كان الاستحباب عينيا او تخييريا متعلقا بجهة الوجوب عينا وهي جهة تحقق الطبيعة كان ذلك من
قبيل اجتماع الضدين من جهة مضادة جواز الترك الذي تضمنه الاستحباب للوجوب فكان النقض
به على المانعين من جواز اجتماع الامر والنهي وجه لانه يستلزم اجتماع الضدين وانما يلزم
اذا اجتمع الوجوب والندب في موضوع كالصلوة مثلا بان تكون واجبة ومندوبة واما اذا عرض
الوجوب موضوعا وعرض الندب ذلك الواجب فلا يلزم اجتماع الضدين لان معروض الوجوب
في المثال هو الصلوة ومعروض الندب هي الصلوة الواجبة وحاصل المقام ان الاستحباب لا ينافي
الوجوب على وجه التخيير لكون جواز الترك معتبرا فيه ايضا وما ترى بسمعك من ان الاستحباب هو

السابقة

[illegible]

رجحانه الفعل مع جواز تركه لا الى بدل ولازم ذلك منافاته للوجوب التخييري لان ما تضمنه انما هو جواز تركه
الى بدل فانما هو تعريف للاستحباب المقابل للوجوب لا للاستحباب المطلق فلا منافاة ثم ان هذا كله انما
هو في الوجوب التخييري العقلي ومثله الجواب عن اجتماع الوجوب التخييري الشرعي والاستحباب كما في الاتمام
في مواضع التخيير فنقول فيه ما ذكرنا ولا فرق في ذلك بين قول الاشاعرة بان الواجب انما
هو احد الامرين او الامور الذي هو مفهوم كلي وبين قول المعتزلة بان الواجب هو خصوص كل من
الافراد مقيدا بكونه في حال عدم الاتيان بغيره وذلك لعود الاستحباب الى الجزء المخير فيها المتضمن
لجواز الترك فلا منافاة وحيث انتهى بنا الحال الى هذا المقام فلا بأس بالتنبيه على نكتة ومحاكمة
لما هو ظاهر كلمات القوم انه لا فرق في الوجوب العيني والتخييري بين نفس الانشائين فيهما من واد
واحد لانهما يفترقان باعتبار المتعلق فهو في العيني امر معين وفي التخييري مفهوم احد الامرين
على قول وكل من الافراد مقيدا بعدم الاتيان بغيره على قول آخر ومن هنا التجأ بعضهم في تصحيح التخيير
وتوجيه كون الزائد واجبا فيما لو كان التخيير بين الاقل والاكثر كالقصر والاتمام مما هو من قبيل
التدريجيات الى جعل التمام ماهية مخالفة للقصر لئلا يكون التخيير بين مجرد الزائد والناقص و
الذي يقتضيه التحقيق ويرشد اليه النظر الدقيق هو تحقق الفرق بين نفس الانشاء العيني والتخييري فان
الاول انشاء واحد بسيط والثاني انشاء تعدادي على وجه الاعراض عن الاول فكأن الآمر في
مثل قوله جئني بزيد او بعمرو او ببكر انشاء لطلب الاتيان بزيد ثم بدا له فاعرض عن الاول الى انشاء طلب
الاتيان بعمرو وهكذا واما اجتماع الوجوب العيني والتعييني من وجهين ايضا احدهما النقض وبيانه
ان لا ريب في ان محل النزاع في اجتماع الامر والنهي انما هو ما لو كان عنوانان فالمجوز انما
يجوزه في هذه الصورة دون غيرها مع انا نجد في الشرع اجتماع حكمين متماثلين في واحد شخصي
فيلزم المجوز ايضا التماس المخرج عن ذلك فما هو جوابه فهو جوابنا ومن موارد النقض مثال المرتد من
زوج وقتل نفسا فيرجم حد الزنا فاذا رجم فسد وجود وجوب القتل فقد اجتمع الوجوبان مع تماثلهما
في محل واحد ثانيهما الحل وهو انه سيتلى عليك عن قريب انشاء الله ثم انه اذا اجتمع امران في مورد
على شيء واحد فان كان قابلا لتعدد الاتيان به كان اللازم اتيانه بعدد الاوامر وان لم يكن قابلا
لذلك كما في مثال وجوب القتل من جهة عدم تصور تعدد القتل كان المراد التأكيد في طلبه وما
ذكروه من النقض بالاسلام من هذا القبيل لعدم تصور احداث الاسلام بعد الاسلام فالمراد
بالامر الثاني انما هو تأكيد الاول وعلى هذا فلا مساس له بمسئلة اجتماع الامر والنهي واما الجواب
عن العبادات المكروهة [struck through] فنقول ان بين متعلق الامر والنهي عموم مطلقا وقد يكون
عموم من وجه ~~والاول على قسمين احدهما ما له بدل كالصلوة في الحمام والآخر ما لا بدل له كالنوافل~~
~~المبتداة عند طلوع الشمس اما الاول فالجواب~~ عنه على وجهين احدهما ان النهي هناك للارشاد

التخيير

عليه

مثالهم

فيه ان انه ان كان له بدل كالصلوة في الحمام او لم يكن له بدل كالنوافل المبتدأة عند طلوع الشمس ويعد ... اما الاول فالجواب عنه [illegible]

ولكن

ولكن لا الى قلة ثواب المأمور به ولا الى مرجوحيته بل الارشاد الى ان فيه جهة عيب وحزازة غير جهة
قلة الثواب وربما تكون مما يؤثر في المأمور ازدياد ثواب كما في الماء المشمس من ايجاب البرص و
كما في الاباطح الاستنان واما احيانا الى التعرض للسيل وما يجلبه فيها كما هو جهة عيب للغلمة وقد علم الشارع
فارشد اليه بنهيه وهذا الجواب ذكره بعض المحققين ودفع البعد عنه بان حال العبادات حال الاعمال
الخارجية فكما انها قد تشتمل على عيب لا يوجب نقصانا في قيمتها بل ربما اوجب زيادتها كما في العبد الحبشي
يجوز الفسخ بحصول العبد مع الجهل بسابقه او لم يعلم بعد العقد لكونه عيبا من جهة كون العبد على
غير الخلقة الاصلية مع عدم ايجاب نقص القيمة كذلك العبادات قد تشتمل على عيب لا يوجب قلة ثوابها
ولكن نيرته يعلم به الشارع ولا نعلم به فينهى عنها لذلك السر مراعاة لمصلحة المأمور وعلى هذا
فالصلوة في الحمام مثل الصلوة في البيت في مقدار الثواب لا كراهة فيها ما ذكره صاحب الذخيرة
من ان الامر للارشاد الى قلة الثواب بنقص العبادة حيث وجهه لعلها فيكون الصلوة في الحمام اقل ثوابا
من الصلوة في البيت هذا واما لو كان بين متعلق الامر والنهي عموم من وجه كالصلوة والغصب فيمكن ان
يقال ... اذ لا يمكن حمل النهي بالنسبة الى مورد الاجتماع على الارشاد لان النهي عن الغصب انما هو لكونه
قطعا فلو حمل على الارشاد بالنسبة الى مورد الاجتماع لزم استعمال اللفظ في معنيين فيقال ان النهي عن الكون
في المكان المشتبه للكراهة مطلقا فيكون بالنسبة الى مورد الاجتماع اشارة الى وجه حقيقتها فقط لا نفسها
بمعنى ان المرجوحية للكون هناك ثابتة لولا الصلوة ولكن الصلوة لا مرجوحية فيها بالفعل لغلبتها
على مرجوحية الكون في المكان المشتبه ربما يها الثابت لها فلا مرجوحية الا على وجه شأني
بمعنى انه لو لم يتحقق في ضمن الصلوة كان مرجوحا واما فعلا فلا مرجوحية فيه ولا في الصلوة فهما
نحو شبه نظير الكذب المنجي للنبي فانه حسن مع كونه الكذب لم ينفك عن جهة القبح وهو الكلام خلاف
الواقع لكن لما اقترن بانجاء النبي غلب حسنه على قبح الكذب فلم يترتب عليه الاثر مع وجود الجهة و
كذلك حسن الصلوة غلب على مرجوحية الكون في المكان المشتبه فلم يترتب الاثر مع وجود نفس الجهة
فلم يثبت الصلوة مرجوحة وكذلك الكون لا مرجوحية فيه الا شأنا هذا هو الكلام فيما لو لم يكن مما
كان بين متعلق الامر والنهي عموم وخصوص مطلقا وما كان بين المتعلقين عموم من وجه وللجواب
عن كل منهما ما يوافق الآخر واما ما ليس له بدل ~~كالنوافل المبتداة عند طلوع الشمس~~ فالجواب
عن النقض به ان الشأن لا يخلو اما ان يكون مما لم يقم الاجماع على صحته واما ان يكون مما قام الاجماع على
صحته اما على الاول فنحكم بالفساد ونجعل النهي مقيدا لاطلاق الاوامر الدالة على طلب تلك العبادة
واما على الثاني فنقول ان كل ما فرض بغير بدل فلا محالة له بدل ولو كان من غير جنسه كما يرشد اليه النهي
في بعض الموارد فعلل النهي عن النوافل بان عبدة الشمس يشتغلون بعبادة الشمس في ذلك
الوقت فنهى عن الصلوة ح لئلا يتشبه المصلي في ذلك الوقت باشتغاله بالعبادة ح بهم فترك التشبه

في الصلوة

ثانيهما وهو

ضد الحيث

الثاني عن جميع

أخبار

عليه

ترك
بل نهى عن الصلوة والشارع الحكيم لما كان عالما بحقائق الامور وقد علم رجحان الصلوة ورجحان
التشبه بالاتراك الشاق اربح في نظره كان كل من الامرين مرجحا التخيير في الاتيان بايهما شاء المكلف
الا ان ذلك البدل النفس النجاسى افضل فردى الواجب المخير فالنهى عن الصلوة مثلا اشارة الى كون ذلك
البدل افضل الفردين مع كون فرد الاخر ايضا حسنا مخيرا فيه حيث امر بالصلوة على وجه الاطلاق ولا
يلزم من ذلك نقص في الصلوة فهو مثل ما يقال ان الحسنين ع امامان فاضلان الا ان الحسن افضل
من الحسين ع ومثل ذلك في الشرع غير عزيز الا ترى ان الصوم محبوب للشارع وكذا الدعاء وقد وقع
النهى عن الصوم في يوم عرفة بالنسبة الى من يضعفه الصوم عن الدعاء فليس النهى الا اشارة الى كون
الدعاء افضل الفردين المخير فيهما على سبيل الندب ومثله الحال في الصوم في السفر عند من يجوزه
فانه محبوب للشارع كما ان الافطار ايضا محبوب له الا ان الثانى افضل الفردين ولذلك وقع النهى عن
الاول فان قلت هلا اجبت عما نحن فيه بما ذكرت في الجواب عن اجتماع الوجوب والاستحباب من
رجوع الاستحباب الى حيثية جواز الترك التى تضمنها الوجوب التخييرى قلت الفرق بين المقامين
واضح من جهة توافق الوجوب والاستحباب والرجحان بخلاف الكراهة لاشتمالها على المرجوحية فلا يصح
الالتزام باجتماعها مع الوجوب لاولها الى اجتماع الضدين فان قلت فكيف التزمت بالمرجوحية
في الصوم من وجه وهل هو الا من قبيل اجتماع الضدين قلت تلك ليست الا المرجوحية الشانية ولا ينافي
ثبوت الرجحان بالفعل فلم نلتزم بالمرجوحية الفعلية حتى يلزم اجتماع الضدين هذا ما افاده
كلام ذينك العلمين مع ما افدناه بعد من الترجيحات الا انه مما لم يتعرضا له صريحا ولا يخفى ما فيهما
اما فيما ذكره جمال المحققين فلما يرد عليه اولا من ان منافاة كلامه لنحو قلة الثواب في الصلوة في
الحمام وامثالها وذلك لمخالفتها لما في كلمات الفقهاء صريحا من الحكم بقلة ثوابها وثانيا ان بيان
مجرد الاشتمال على الخاصية العارية عن الارتباط بالمدح والذم والثواب والعقاب على ما نعطيه
كلامه ليس موافقا لما يقتضيه ظاهر الشارع واما فيما ذكره صاحب الحدائق فلما يرد عليه مما عرفت
سابقا من ان التفاوت في الرجحان والمرجوحية مما لا يتم الالتزام به بالنسبة الى الطبيعة على جميع
المذاهب لعدم جريانه على مذهب الاشاعرة النافين للتحسين والتقبيح العقليين وكذا على مذهب من
ينفى ثبوت الحسن السابق على الامر كما يراه جماعة من الامامية ~~وكذا على مذهب من ينفى ثبوت الحسن~~
~~السابق على الامر كما يراه جماعة من الامامية~~ وكذا على مذهب من يرى ان الحسن والقبح انما هما بالوجوه
والاعتبارات وانما يتم على مذهب من يقول بكون الحسن والقبح ذاتيين مضافا الى ما تقدم آنفا ايضا
من ان الرجحان الثابت للطبيعة اما ان يكون بمقدار الصلوة في البيت وحينئذ يلزم القول بسقوط الصلوة
في الحمام عن حد الوجوب واما ان يكون بمقدار الصلوة في الحمام ويلزم القول باستحباب الصلوة في
البيت ولم يقل بذلك احد فلابد من التفصى عن الاشكال المذكور على وجه يوافق كلمات القوم فنقول في الجواب

فيقال ان الكراهة راجعة الى جهة جواز الترك التى تضمنها الوجوب التخييرى ح

عليه

التفصى ح

ان

ان النهى للارشاد الى قلة الثواب لا نقول ان الوجه في ذلك هو مرجوحية الفعل حتى يرد ان ذلك لا يتم
على مذهب الاشاعرة لان ذلك مبنى على القول بالتحسين والتقبيح العقليين لمنافاة الكلام على اطلاقه
من دون اشارة الى الوجه وهو دعوى العلم به وذلك مما ينطبق على جميع الاقوال فان الاشاعرة مثلا
وان لم يقولوا بالتحسين والتقبيح العقليين الا انهم يقولون بترتب الثواب والعقاب على الاعمال وقد عرفت
انا قد اوردنا على صاحب الحدائق من وجهين احدهما ان ما ذكره لا يتم على جميع الاقوال حيث جعل
مناطه ما ذكره من الجواب هو الرجحان والمرجوحية في الطبيعة ولكنا لما اتينا بالجواب على وجه ينطبق
على جميع المذاهب المذكورة وهو قلة الثواب لم يرد علينا مثله وثانيهما ما عرفت من انه لا يخلو الامر من
احد الامرين فاما ان يقول بكون الصلوة في البيت مستحبة او بكون الصلوة في الحمام ساقطة عن حد
الوجوب ومثله وان كان يرد علينا ظاهرا نظرا الى ان الثواب المقرر للطبيعة اما ان يكون بمرتبة
ما قرر منه للصلوة في البيت فيسقط الصلوة في الحمام عن حد الوجوب واما ان يكون بمرتبة ما قرر منه
للصلوة في الحمام فيلزم ان يكون الصلوة في البيت مستحبة الا انا نقول ان الشارع لما اراد
الامر بالصلوة مثلا لاحظها ووجد لها في نفسها مرتبة من الثواب ووجد ان افرادها على انحاء
ثلثة احدها ما لم يقترن بما يوجب ارتفاع ما يزيد في ثوابه عن تلك المرتبة او ينقص عنها كالصلوة
في البيت وثانيها ما اقترن بما يزيد في ثوابه المقرر له كالصلوة في المسجد وثالثها ما اقترن بمانع
تسبب لانحطاط مرتبة ثوابه عن الثواب المقرر لاصل الطبيعة كالصلوة في الحمام لكنه وجد الجميع في
حد الحتم والالزام فان الصلوة في الحمام مما بلغ حد الالزام غاية الامر انه في اقل مراتبه فهو وان اقترن
بما يوجب قلة ثوابها لكنه لا يلزم من ذلك سقوطها عن حد الوجوب والرجحان فيندفع بهذا ما ذكر
في الشق الاول من الايراد وبقى الثانى ونقول فيه فضل المستحب من العبادة الواجبة ما اقترن بما يوجب
ارتفاع مقدار ثوابه عن مقدار ثواب اصل الطبيعة المطلق ما زاد ثوابه على شئ من الافراد ولو كان
من الافراد التى اقترن بها مانع تسبب لقلة الثواب فان الزائد مثله يكون مساويا لاصل الطبيعة
من حيث مقدار الثواب المقرر للامر بين قلة الثواب والمرجوحية الموجبة لسقوط العمل عن حد
الوجوب فان قلت هلا اثبت على ما ذكرت برهانا فانه ليس الا دعوى لم تقم عليها بينة وما الدليل
على كون الصلوة في الحمام من قبيل اقل الافراد ثوابا بالجملة حتى ينفى عما زاد عليها صفة الاستحباب
قلت الدليل على ذلك انما هي الخطابات الشرعية فانا اذا وجدنا الخطاب المتعلق بتوابع الماهية بحكم
الامر علمنا ان متعلقه من قبيل الشرائط كما في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم
الاية واذا وجدنا الخطاب المتعلق بها بصورة النهى علمنا ان متعلقه من قبيل الموانع كما في النهى
عن الصلوة في اجزاء غير مأكول اللحم وحيث وجدنا في الخبر ان الشارع قال لا تصل في الحمام بعد
ان امر بالصلوة تحقق ان ايقاعها في الحمام مانع وتوضيح المقام ان الامر انما تعلق بطبيعة كل

في الحمام عن مرتبته م

امور ثلثة احدها وجوب الطبيعة عينا بحسب الشرع ويلزمه وجوب كل من افراده بحسب التخيير العقلي ثانيها
كون الاتيان بالمامور به على وجهه مسقطا للامر ويعبر عنه بالاجزاء ثالثها تساوي الافراد في
الرتبة بحيث لا يترجح بعضها على بعض فاذا ورد النهي عن بعض افراد الطبيعة المامور بها افاد تارة
تحريمه المستلزم لرفع الوجوب واخرى عدم كون ذلك الفرد مجزيا فيدل على الفساد وذلك برفع الامر
الثاني وثالثة عدم تساوي الافراد بمعنى عدم مساواة ما تعلق به النهي منها لغيره وذلك برفع الامر
الثالث والفرق بين الاولين ان الثاني يفيد فسادا متعلقا ابتداء وبينا ان حرمته لا تقتضيه
بل في مقام الامتثال بخلاف الاول فانه يفيد التحريم ابتداء ويبتني افادته الفساد على مسئلة ان النهي في
العبادة واجبا لا يتوقف الخطاب بالثاني على علم المخاطب والتفاته لكونه من قبيل خطاب الوضع
بخلاف الثاني فانه لا يتوجه الا الى العالم الملتفت لكونه حكما تكليفيا وارتباط التكليف بما ذكر معلوم
والذكر واذ عرفت ذلك نقول ان مقتضى اصالة الحقيقة حمل النهي على المعنى الاول لكونه حقيقة في التحريم
ثم اذا تعذر حمل على المعنى الثاني وهو رفع الوجوب ثم اذا تعذر هو ايضا حمل على المعنى الثالث وهو
عدم مساواة الافراد وما نحن فيه من هذا القبيل لقيام القرينة من الاجماع او غيره على صحة الصلوة
في الحمام مثلا فيرجع النهي الى رفع التساوي وربما يقال ان مقتضى اصالة الحقيقة وان كان ذلك الا انه لابد
من حمله فيما نحن فيه على رفع الامر عن الفرد المنهي عنه وعدم اجزائه لما تقرر عندهم من ان الامر
الواقع في مقام توهم الحظر كما يفيد رفع الحظر فيلزمه الاباحة كذلك النهي الوارد عقيب الامر يفيد رفع الامر
ويلزمه عدم صحة الفرد المنهي عنه لمكان عدم الامر به ومن هنا حمل جماعة النواهي الواردة عقيب الامر على
الارشاد فوقوع النهي عقيب الامر قرينة عامة على كون النهي لمجرد رفع الامر ولكنا نمنع من ذلك ويشهد
بذلك حمل العلماء النواهي المتعلقة بفرد من افراد المامور به على التحريم في موارد الفقه الا
باصالة الحقيقة فان قلت ان ذلك ينافي ما قرروه في الاصول من كون النهي عقيب الامر يرفع الوجوب
فيبقى الاباحة قلت ما قرروه في الاصول انما هو اذا تحقق الصارف عن اصالة الحقيقة كما في قوله لا
تصل عقيب الامر بالصلوة على كل صورة عدم تحقق الصارف وكما لو قال لا تصل في الدار المغصوبة عقيب الامر
بالصلوة فلا يترك الحمل باصل الحقيقة ووجه تحقق الصارف في الاول دون الثاني ان النهي في الاول
تعلق بالطبيعة المامور بها وهي واجبة عينا فرفع وجوبه العيني فيبقى الاباحة لعدم منافاة بقائها
رفع الوجوب العيني بخلاف الثاني فان النهي هناك قد تعلق بالفرد ووجوبه تخييري فرفع وجوبه
التخييري الذي هو في معنى اباحته وعلى هذا فرفع اباحة ذلك الفرد وذلك يقتضي تحريمه ولهذا
استقر طريقتهم في الفقه على حمل النواهي الواردة على افراد المامور به على التحريم لم يخالف في ذلك
الا شرذمة قليلة كصاحب كشف الغطاء ومن تبعه حيث حملوها على رفع الوجوب ثم اذا قام في
صورة تعلق النهي بفرد من المامور به قرينة على ان المراد نفي الصحة والجواز كان الوجه هو العدول

واصالة

عن اصالة الحقيقة بحمل النواهي على نفي الصحة دون التحريم مثال ذلك ما لو نهي عن البيع الربوي
بعد الامر بمطلق البيع ومن هنا يظهر انه يفصل بين العبادات والمعاملات فان القرينة على كون
المراد ليس هو رفع الامر موجود لان المركوز في الاذهان من حال المعاملات انما هو ترتب الاثار عليها
من النقل والانتقال وغير ذلك المعبر عنه بالصحة فالنهي انما يتوجه اليها بخلاف العبادات فان المركوز في
الاذهان انما هو مطابقتها للامر فالنهي يرفع الامر هذا كله فيما كان المنهي عنه مما له بدل واما فيما
لا بدل له كالنوافل المبتدأة فقد عرفت ان النقض به مشترك الورود بين المجوزين والمانعين ولابد
للمانع ايضا من التمحل المخرج لعدم تعدد الجهة ولهذا التزم بعض العلماء مع كونه من جملة المجوزين
بارتفاع الامر فليس هناك سوى النهي والتجأ في صحة الفعل الى كونه حسنا فان الصحة اعم من الاتيان
بالمامور به او بما هو حسن في نفسه ولكن لا يخفى ما فيه اذ الحسن المصحح لتحقق الصحة ليس الا الحسن المستلزم للامر
بحيث لو سئل الامر عن كون ذلك الشيء الحسن مطلوبا لاجاب بنعم ومع ارتفاع الامر بالنهي صريحا
لا يبقى مجال لاقتضاء الحسن لذلك وقد اسلفنا لك سابقا ان طريق التخلص من هذه الاشكال به
هو ارجاع النهي الى عنوان اخر مقارن له كالتشبه بعبدة الشمس مثلا فان قلت ان ذلك العنوان
اما ان يكون مغايرا للصلوة او متحدا بها فعلى الاول يتجه على ما ذكرت امران احدهما ان النهي عن
الصلوة ح لا وجه له لان اللازم ح ان يوجه النهي الى ذلك العنوان دون الصلوة وثانيهما ان ذلك ما في
كلمات العلماء حيث حكموا بكراهة الصلوة وعلى الثاني يتجه عليه ان ذلك عين الالتزام بمقالة
المجوزين لاجتماع الامر والنهي قلت نختار اولا الشق الاول ونقول في دفع الايراد الاول ان
ذلك لا محذور فيه وانما يلزم المحذور لو كان ما عبر به موضوعا من قبيل الموضوع الحقيقي كما في
احكام العقل فانه يعتبر موضوعاتها موضوعات حقيقية ولا يتعدى عنها بحال واما الموضوعات
الشرعية فليس الحال فيها على هذا المنوال فليست حقيقية بل هي عنوانات لموضوعات اخر الا ترى
ان الحكم بحل بيع المعاطاة قد صدر من الشارع وليس ذلك لكونه معاطاة بل المحكوم عليه بالحل
انما هو البيع وكذلك حكم بحل البيع وليس ذلك لكونه بيعا بل لكونه عقدا بحيث لو خلا عنه فالمحكوم
عليه في الحقيقة انما هو العقد وكذلك امر بالصلوة والمقصود هو التقرب وبالوضوء
والمقصود هو الطهارة فقد امر الشارع بجملة من عنوانات مقصودة لكونها محصلة للموضوع
عام يتحقق بها وكذا الحال فيما نحن فيه فقد نهى عن الصلوة في الحمام لما وجد من عدم انفكاكها
عن امر هو المقصود بالنهي وهو التشبه بعبدة الشمس مثلا ومما يدل على كون الموضوعات الشرعية ليست
حقيقية انها لو كانت كذلك يلزم ان يكون مفهوم الوصف في مثل قولنا اكرم زيدا العالم حجة مع ان
المعروف خلافه وبيان ذلك ان زيدا في المثال المذكور ذات العنوان العلم لزم عدم وجوب اكرامه ان

الموضوع هو زيد الموصوف بالعلم فلو كان موضوعا حقيقيا لزال بانتفاء الوصف مع ان المشهور فيما بينهم عدم
زوال الحكم بزوال الوصف ومما يدل عليه ايضا جريان الاستصحاب في الموضوعات الشرعية لانها لو كانت موضوعات
حقيقية لانتفت بتبدل وصف او حال فلم يبق للاستصحاب مجال كما في موضوعات الاحكام العقلية هذا
بل نقول ان جميع الموضوعات الشرعية ليست حقيقية فكلها محصل لامر آخر ويشهد بهذا ما اتفق عليه
كلمة علماء الفرقة المحقة من ان الواجبات السمعية لطف في الواجبات العقلية يعني ان ما نقل عن الشارع
من الاحكام محصل لما هو الواجب عقلا وهو الشكر ومقرب للسبيل فهو ان امر بالصلوة والصيام وغيرهما
من موضوعات الاحكام لان المامور به هو الشكر فالامر بما ذكر لكونه محصلا له واما الايراد الثاني فلا وقع
له عند من له ادنى تدبر الا ترى ان العلماء اختلفوا في وجه النهي عن التنفل بالعبادات المكروهة
فمنهم من قال لكون النهي للاشارة الى قلة الثواب ومنهم من قال لكونه للارشاد الى كون المنهي عنه مقتضيا
على حزازة ومنهم من قال لكونه اشارة الى المرجوحية الاضافية وهكذا وليس هناك امر يتفق عليه
حتى يلزم منه اختلاف مقالتهم بما ذكرنا من الجواب ونختار ثانيا الشق الثاني فنقول على فرض تمامية
ذلك العنوان بالصلوة مثلا ان المنهي عنه هو الصلوة المقيدة بان يؤتى بها على وجه يحصل له التشبه
وهو الاتيان بها على ما هو المتعارف بين عوام الناس من غير التفات تفصيلي الى جهات الفعل واما
مع الالتفات اليها والاتيان بالفعل مراعيا جهة رجحانه بان يلتفت الى حيثية التي بها تضمنه
التنفل وكونه عبادة ولكن يأتي به من هذه الجهة دون الاولى فليس منهيا عنه وانما هو مامور به لا غير
فالمامور به ليس بمنهي عنه حتى يلزم اجتماع الامر والنهي هذا وقد اجاب صاحب الفصول عن نقض العبادات
المكروهة بان الكراهة الاصطلاحية تقتضي امورا ثلثة احدها رجحان الترك وثانيها اطلاق
الترك وثالثها مرجوحية الفعل ولكن وجد في الشرع مكروه راجح وهو على قسمين احدهما ما كان
تركه موصلا الى ثواب اخر راجح منه كترك الصلوة في الحمام وح فالمكروه منها لو ترك حصل له
التوصل الى الراجح وغير المكروه ما عدا ذلك وقد تقدم ذكره مع ما فيه وثانيهما ما ليس كذلك بل هو مما لا
بدل له وح نقول ان المامور به هو الموضوع المقيد بقصد القربة والمنهي عنه هو ما اتى به لا بذلك القصد
فالنوافل المبتدأة عند طلوع الشمس بقصد القربة مامور بها لا غير وبدون قصد القربة متعلق النهي
فالمامور به غير المنهي عنه كما هو واضح ... ظاهر ... ونهيهم عنها وفيه اولا ان الجواب يستلزم تقييد
الاطلاقات بغير دليل فان النهي قد تعلق بالنوافل المذكورة مطلقا من دون تقييد بقصد القربة وعدمه
وثانيا ان القربة من آثار الامر ومتأخرة عنه فلا يعقل اخذه قيدا في الموضوع عند صدور الامر
وثالثا ان لزوم الاتيان بالمامور به بقصد القربة ووجه الامتثال من طرق الاطاعة الموكولة الى
العقل وليس بامر من وظيفة الشارع حتى يصح اعتباره منه في الموضوع وتوضيح ذلك ان القيود منها
ما هو قيد في الموضوع الشرعي ومنها ما هو قيد في الاطاعة فالاول مما هو من ملاك الشارع بيانه

وثانيا

والثاني مما هو موكول الى العقل ولذلك عقلا الفرق بينهما يجب الاطلاقات والاصول فلو شك في كون السورة
جزء دفعه اطلاقات الصلوة بناء على كونها مبينة وكذا يدفعه اصالة البراءة على فرض اجمالها او
فرض ثبوت وجوب الصلوة بدليل لبي بخلاف قيد الاطاعة فلو شك في وجوب الاتيان بالمامور به
على وجه الامتثال لم يكن التمسك في دفعه بالاطلاقات الواردة ولا باصالة البراءة بل يحكم العقل
بالاحتياط ونظيره الحال في وجوب تقليد الاعلم فحكم العقل بالعمل على الاحتياط ~~ونظيره الحال في وجوب~~
~~تقليد الاعلم فحكم العقل بالعمل على الاحتياط~~ هذا وقد بقي في المقام امر ينبغي التنبيه عليه وهو ان
ما له بدل لو عاد مما لابد له بالعرض باختصاص الامر فيه كما لو انحصر الماء الذي يريد الطهارة به في
الماء المشمس فهل يرتفع النهي عنه ام لا قولان ذهب الى ثانيهما الشهيد في الذكرى والى اولهما المدارك
قال في شرح قول المحقق ويكره الطهارة بماء اسخن بالشمس في الانية واعلم ان المراد بالمكروه هنا
ما نهى الشارع عنه لرجحان تركه على فعله على بعض الوجوه وما قيل من ان مكروه العبادة عبارة
عما كان اقل ثوابا من غيره فغير جيد لانتقاضه بكثير من المستحبات والواجبات وينبغي القطع بانتفاء الكراهة
مع تحقق استعمال ذلك الماء لتوجه الامر باستعماله عينا المنافي لتعلق النهي به كما لا يخفى انتهى و
تحقيق المقام يتوقف على التعرض لمبنى المسألة فنقول ان كل من فهم من النهي الكراهة الاصطلاحية
ولم يقل بجواز اجتماع الامر والنهي فلابد له من الالتزام بارتفاع النهي والا لزم توجه الامر والنهي
من قبل الامر على واحد شخصي وكل من قال ان النهي للاشارة الى حزازة في متعلقه من دون تحقق
منقصة ومرجوحية ولا قلة الثواب كما يراه جمال المحققين او قال ان النهي بمعنى قلة الثواب
فلا يلزمه القول بارتفاعه بل اللازم ان نقول ببقائه وكل من قال بان النهي للارشاد الى قلة
الثواب مع الاشارة الى وجهها وهو المرجوحية كما ذكره صاحب الجواهر او قال بانه للارشاد الى
تركه الى بدل كما اخترناه فلابد له من القول بارتفاع النهي لان الامر العيني ينافي الارشاد الى
مرجوحية المامور به وكما ينافي الارشاد الى الاتيان بالبدل وليس له بدل وانما لم نقل باعتبار
عنوان آخر لرجحان النهي اليه كما قلنا في فاقد البدل ابتداء لان النهي هنا ورد من الشارع على
نحو طبيعة ما تعلق به البدل فاعتبار عنوان مقارن بعد عروض الانحصار والتعين لرجحان
النهي اليه يستلزم اخراجه عما اريد به اولا وعلى بقي وجه النهي بعد زوال الوجه المتفصل من الطلب
استفيد الكراهة من النهي الذي قد زال فلا يبقى بل يزول هو ايضا وما لو استفيد من دليل آخر
فيبقى والموجود هنا هو الاول هذا لو كان بين متعلقي الامر والنهي عموم وخصوص مطلقا واما
اذا كانت النسبة هي العموم من وجه كما لو قال لا تكن في الاماكن المغصوبة وامر بالصلوة فنقول بارتفاع
النهي عن مورد الاجتماع تتميم ذكر صاحب الرياض في التفصي عن اشكال كراهة العبادات ان الاشكال
انما يرد اذا اتحد متعلق الامر والنهي واما اذا كان المتعلق امرا كليا تعلق الامر بجزئيه والنهي

حمل النهي على ما ذكره ليس الا فرارا عن ارتفاع النهي او التزاما بالكراهة الاصطلاحية
وذلك بناء على ما هو المختار عنده من عدم جواز اجتماع
الامر والنهي مع ان ذلك الحمل يلزم ... العبادات
لعله ...

جنز

يحصل الاثر كما فيما نحن فيه فلا اشكال لان متعلق النهي هو الفرد المركب من الطبيعة والتشخص فالنهي
يتعلق به باعتبار التشخص فيكون هو المنهي عنه والامر يتعلق به باعتبار الطبيعة فيكون هي المامور بها
وكل منهما جزء للفرد مغاير للاخر ثم لو كان الامر والنهي كلاهما مما تعلق بالمركب من حيث هو كان المقام
موردا للاشكال وليس كذلك لان النهي اذا تعلق بالتشخص لم يرتفع الامر بالطبيعة فيبقى على حاله
فيه اذ لا تعرض بالنواهي المفيدة للتحريم كما لو قال لعبده امرتك بالصلوة لا تفعل في الدار المغصوبة
فيلزم ان يقال على هذا ما ذكره ان النهي يتعلق بالتشخص وهو لا يرفع الامر بالطبيعة فيلزم الحكم بصحة الصلوة
فيها فان قلت ان من يقول بجواز اجتماع الامر والنهي فلعله يلتزم بذلك في مورد النهي ايضا قلت
انه انما يقول بجواز الاجتماع عقلا واكثر يقول في مثل الصلوة في الدار المغصوبة بكون النهي متعلقا بالامر
عرفا وح نقول لا فرق بين النهي التحريمي والتنزيهي حيث يقول بالتعبد في الاول دون الثاني و
ثانيا ان النهي انما تعلق بالمتشخص والتشخص ليس الا صفة له وهو بعينه متعلق الامر فلا يندفع المحذور
فان قلت لعل المراد ان المامور به هي الطبيعة والمنهي عنه ايجادها في ضمن فرد خاص كما يعطيه كلام
الفاضل المحشي ايضا قلت الطبيعة عين الفرد بحسب الخارج وايجادها ليس الا ايجاد الفرد
فلا تعدد ولا تغاير فلا يؤثر ذلك في رفع الاشكال الثالث من حجج المجوزين دلالة العرف فان
السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان
فانا نقطع انه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون واجيب عنه بوجوه الاول ما ذكره صاحب
المعالم من ان الكون والخياطة ليسا مما اجتمعا في الشيء لعدم امكان قبل المجتمعين في المورد وتوضيح ذلك
ان الخياطة اما ان يراد بها الاثر الحاصل من فعل العبد او يراد نفس فعله فعلى الاول نقول ان الكون
اما ان يكون بمعنى الحيز الذي هو من لوازم الجسم وان لم يكن يحصل بعنوان الحركات والسكنات بل و
ان كان من غير ذي الارواح واما ان يكون بمعنى اصل الحركات والسكنات فعلى كون المراد بالخياطة
هو الاثر يكون اجتماعه مع الكون باي معنى اخذ من قبيل الاجتماع في المورد وهو ظاهر وعلى الثاني
وهو ان يكون المراد بالخياطة نفس الفعل فان اخذ الكون بالمعنى الاول كما هو الظاهر المتعارف كان
الاجتماع ايضا من قبيل الاجتماع في المورد وان اخذ بالمعنى الثاني كان عين محل النزاع في
مسئلة اجتماع الامر والنهي وح نمنع حصول الطاعة والعصيان بخياطته في المكان المذكور و
لكن الظاهر المتعارف من الكون هو المعنى الاول كما عرفت وعلى هذا فلا يكون المثال من قبيل
اجتماع الامر والنهي ولهذا عدل عن المثال المذكور المدقق الشيرواني حيث جعله غير مطابق
للمقصود ومثل بان المولى امر عبده بمشي خمسين خطوة في كل يوم ونهاه عن الدخول في الحرم فقال انه
اذا مشى المقدار المذكور الى داخل الحرم يكون مطيعا وعاصيا من الجهتين هذا توضيح ما افاده صاحب
المعالم ره مع ما يتعلق به وقد اشار الى حاصل الجواب بقوله سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف فان

الكون

فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه ولكن
الانصاف ان ما ذكره وان كان في محله الا انه من باب المناقشة في المثال الثاني ما ذكره صاحب
المعالم ايضا من ان الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق لكونها
من قبيل الواجبات التوصلية وهذا الجواب يحتمل وجهين احدهما ان يكون مراده ان الواجب التوصلي
خارج عن متنازع القوم بان يكون جواز اجتماع الامر مع النهي عنه مسلما فيما بينهم فيؤول الى التفصيل
في اجتماع الامر والنهي بالجواز في التوصلي وعدم الجواز في التعبدي وهذا عجيب لان المشهور ان
لم يكن تفصيلا بحسب العنوان المتعارف بين القوم من جهة اختصاصه بالتعبدي وخروج التوصلي عنه كما
زعمه بعضهم وعلى هذا فلا يكون حصول الطاعة بالتوصلي مع تعلق النهي به مما تم الاستدلال به على جواز
اجتماع الامر والنهي في الواجب التعبدي ايضا فانه كان مراده ره الاشارة الى هذا الوجه ففيه اولا ان
ذلك خروج عن محل النزاع لكون نزاعهم مما يجري في قسمي الواجب التعبدي والتوصلي كيف ولو فرض
حصول الطاعة بالتوصلي وتحقق الامتثال به مع النهي عنه كما هو مقتضى ما ذكره من الفرق كان اللازم
حصول الطاعة والامتثال بالتعبدي ايضا اذ لا فرق بينهما من هذه الجهة وان افترقا من وجوه اخر ثانيهما
ان يكون مراده ره بما ذكره الاشارة الى ان النزاع في المسئلة انما هو من جهة كون الاتيان بالمامور به
مع تعلق النهي ايضا مسقطا للقضاء اذ هو الذي يظهر اثره في الموارد الفقهية والتوصلي ايضا داخل
في متنازع القوم فيكون مقصد المجيب كون مورد النهي مسقطا ويكون مراد المانع عدم اسقاطه
فيكون توجيه الايراد على المستدل من جهة انه اراد اثبات المطلوب الذي هو جواز الاجتماع في التوصلي
والتعبدي جميعا بما وجد من المثال الذي هو من قبيل ما يحصل غرض الامر بمجرد حصول المامور به على اي
وجه اتفق ويعرف منه الطاعة بمجرد ذلك فلا يصح للامر طلبه ثانيا فيسقط القضاء لذلك واين هذا
من حصول الطاعة بالواجبات التعبدية وسقوط القضاء بالاتيان بما تعلق النهي به مع كونه مما يعتبر
فيها الاتيان على وجه الامتثال فانه دليل اخص من المدعى ونحن نقول ان كان مراده ره هذا الذي
ذكرنا فيتجه عليه ان ذلك خروج عن متنازع القوم لانهم ارادوا بجواز اجتماع الامر والنهي ترتيب
على الامر جميع ما يترتب عليه في حال الانفراد عن النهي من حسن المامور به في نفسه وحصول الطاعة
والامتثال به وترتب الثواب عليه وكون الاتيان بالمامور به مسقطا للقضاء فالقائل بجواز
الاجتماع يلتزم بترتب جميع ذلك على الامر المجتمع مع النهي والمانع ينفيه فلا وجه لتخصيص النزاع
بمجرد الاسقاط ومن هنا يظهر ما في كلام الفاضل القمي ره حيث نفى ترتب الثواب في العقوبة والثواب على
العبادات المكروهة مع انه يقول باجتماع الامر والنهي فيها فان قال قلت كيف يمكن بها نية القربة
وكيف يصير ذلك عبادة مع ان العبادة لابد فيها من رجحان جزما قلت ان القدر المسلم في اشتراط
الرجحان انما هو في اصل العبادة وماهيتها واما لزوم ذلك في جميع الخصوصيات فلم يثبت وما قصد

التقرب فهو ايضا ممكن بالنسبة الى امثال العبادة وان كان لم يحصل القرب لعدم استلزام قصد التقرب حصول القرب والا لا يصح اكثر عباداتنا التي لا ثواب فيها اصلا لو لم نقل بان فيها عقابا بانه من جهة عدم حضور القلب ووقوع الخطرات الغير المبطلة على ظاهر الشرع فيها مع ان قصد التقرب لا ينحصر معناه في طلب القرب والزلفى والوصول الى رحمته فان من معانيه موافقة الامر لهذه العبادة من حيث انها موافقة امر الآمر يمكن قصد التقرب بها وان لم يحصل القرب من جهة مزاحمة مفسدة الخصوصية الا ترى ان الامام موسى بن جعفر ع كان يترك النوافل اذا اهتم واغتم كما ورد في الروايات وانه ع يقضيها في الذكرى فترك الكلام والخاطر مع اشتغالهم تكاسلا او تشاغلا اولى من فعله ولذلك ترك الامام ع ولو كان مع ذلك فيه رجحان لكان تركه بعيدا من شانه سيما لكونه ع ومعها نقل الروايات المتاكدة غاية التاكيد المتممة للفرائض ومع ذلك فلا كلام في صحتها لو فعل بهذه الحالة وجواز قصد التقرب بها الفرائض وعدم جواز تركها مع ذلك فانما هو لجابر الحي ولئلا يفتح سبيل تسويل النفس ومكيدة الشيطان فيما هو بمنزلة العمود لفسطاط الدين فان اكثر احكام الشرع من هذا القبيل كتشريع العدة مطلقا وان كان العلة فيها عدم اختلاط الانساب فاعل صورة العبادة تكفي في صحة قصد التقرب ما لم يثبت مبطل من الخارج و ان لم يكن مما يحصل له ثواب في الخارج لكن هذا كلام مرة فهو نفي الثواب عن العبادات المكروهة واجبها ومندوبها مع كون الثواب من آثار الامر وكون هذا اللزوم يتحقق اجتماع الامر والنهي على خلاف ثاني ما احتمله كلام صاحب المعالم فان مقتضاه حصول الاسقاط بالمحرم في التوصلي لا اجتماع الامر المقتضي للطلب مع النهي المقتضي للتحريم حتى يكون آمرا بالمحرم فمقالة الفاضل المذكور وان خالفت مقالة صاحب المعالم ره في ذلك الا انهما متفقان في الخروج عن محل النزاع من جهة عدم ترتب جميع آثار الامر فيقول لقائل الفاضل القمي ره كيف يصح الالتزام بتحقق اجتماع الامر والنهي في شيء مع عدم الالتزام بترتب آثار الامر فذلك تفكيك بين اللازم والملزوم فلا بد من اختيار احد الامرين من عدم جواز الاجتماع بل عدم تحققه فيما التزم بتحققه فيه وترتب الثواب على اتيان المامور به على حد سائر ما امر به الشرع فلا يتم القول بعدم الثواب مع جواز اجتماع الامر والنهي الا ان يتوقف الاحباط بان يحبط عقاب النهي ثواب الامر وذلك ليس من مذهب الامامية ومما ذكرنا ظهر فساد ما نقل عن ابن الحاجب ايضا حيث اختار في مسئلة اجتماع الامر والنهي فذكر فانه لا اشتراط ان يصح ما اجتمع فيه الامر والنهي قال انها لا تصح ولكن يسقط الطلب عند الاتيان لا به نسب الى القاضي فانهما اي لا يصح ولا يسقط نسب الى احمد واكثر المتكلمين وذلك لما عرفت من ان جواز اجتماع الامر والنهي عبارة عن ترتب جميع آثار الامر عند انفراده عليه عند اجتماعه مع النهي فلا يثبت انما يثبت ذلك والقائل بمنع سنن قد اشتغاله شيء من آثار الامر ينفي الاجتماع المذكور فلا يكون المسئلة الا ذات قولين فقط

الباب

ولكن الفاضل القمي ره حمل قوله باي وجه اتفق على معنى اجتماع الواجب التوصلي مع الحرام فاورد عليه بان ذلك التزام بمقالة المجوز لان استحالة الاجتماع عنده في اجتماع الوجوب والحرمة ولا فرق في ذلك بين التوصلي والتعبدي فالتوصلية لا ترفع الاستحالة المذكورة منه سلمه الله

القول

القول لعدم الصحة وحصول الاسقاط قولا في المسئلة بل على انه زعم انه يكفي في جواز الاجتماع ترتب بعض آثاره ويمكن ان يكون منشأ هذا هو الذي اوقع صاحب المعالم في الوهم ولو كان مراده الاحتمال الثاني فتوهم ان محل النزاع هو الاسقاط الثالث ما ذكره صاحب المعالم ره ايضا من انه لا يحصول الاطاعة والحال ان العبد اتى بالمامور به في ضمن الفرد المنهي عنه فلما كان الخياطة من قبيل النوع حلبات التي يحصل غرض الامر بها في ضمن الفرد المنهي عنه فيسقط بذلك الطلب فلا امر بالمنهي عنه اصلا وقد وقع الاشتباه بين حصول الاسقاط لحصول الغرض وتحقق الاطاعة والفرق بينهما لا ينبغي ان يقع فيه الاشتباه الا ترى ان سقوط الامر يتحقق بالاطاعة وبانتفاء شرائط التكليف ايضا كما لو مات المكلف مع انه لم يتحقق الاطاعة وان شئت ان تحقق ذلك الحال فانظر الى ما يوجب البر النهي من المامور به التعبدي فانه لا ينفك الغرض فيه عن الاطاعة ولا يتصور هناك الاسقاط متعلق الغرض بما حصل وهو نفس الفعل حتى يتحد انه لا يتحقق الاطاعة بالمنهي عنه مضافا الى ان بناء الدليل على العرف مما لا يخلو عن شيء فان العرف انما يحكم بما لو كان المحتج فهم اللفظ فيه مدخل والمسئلة عقلية لا مجال فيها لذلك والظاهر انه مسامحة في التعبير والمراد به بناء العقلاء ولكن استقرار بنائهم على الحكم بتحقق الاطاعة لحصول الغرض ممنوع ولو سلم فليس مما يجدي في المقام لان بناء العقلاء في نظير ذلك حجة وانما العبرة به انما من جهة كشفه عن رضا المعصوم وكونه من قبيل السيرة المستمرة الكاشفة عن تقريره وانما من جهة كشفه عن حكم العقل القاطع ومع حكم العقل قطعا بخلاف ما بنوا عليه لا يحصل الحدس منه برضاهم وكشفه عن تقريرهم لانتفاء صلاحيته للكشف وحصول الحدس بحكم العقل على خلافه وكذلك لا يمكن كشفه عن حكم العقل القطعي لكونه قد حكم على خلافه احتج المانعون بوجوه احدها انه لا يخلو اما ان يكون متعلق الاحكام هي الافراد او يكون هي الطبيعة اما على الاول فعدم جواز الاجتماع ظاهر لانه يلزم توجه نوعي الامر والنهي من قبل الآمر الى شيء واحد شخصي واستحالته ظاهرة واما على الثاني فلان المطلوب ليس هي الطبيعة من حيث هي بل الطبيعة المطلقة الغير المقيدة ولكن باعتبار الوجود ولا شك ان امر الشارع اذا تعلق بالطبيعة المطلقة فهم العقل الترخيص من قبل الشارع في اتيان اي فرد شاء المامور على وجه التخيير وذلك ليس من حكم العقل بل من فهمه ترخيص الشارع كما هو الحال في كل مورد قلنا فيه بالتخيير العقلي فيلزم اجتماع الترخيص والمنع على نحو في ذلك الفرد الذي تعلق به النهي ايضا وذلك اجتماع ضدين في مورد واحد الا يجوز لا بد من ان نقول اما ان يكون المامور به هي الطبيعة من حيث هي او بان الامر بالطبيعة ليس يترتب في افرادها او بجواز اجتماع الضدين حتى يصح لمدعي جواز الاجتماع وبطلان كل من الامور مما لا ستره عليه سيما بعدما لو توقف على ما اسلفنا لك في مقدمات المسئلة ثم ان وفاء الخبر بالمدعى على القول بكون الطبيعة عين الفرد بحسب الوجود الخارجي لا يعتبر لها

نرجئا

مما لا خفاء فيه واما على القول بكون الفرد مقدمة لها كما اكرر ذلك في كلام الفاضل التميمي فنقول بعد
الاغماض عما يتوجه عليه من المنع من ذلك كما عرفت سابقا ان مخالفة المقدمة لذيها في الحكم انما تمنع
اذا لم تكن المقدمة عين ذي المقدمة متحدة معه في الوجود واما معه فلا مرية لصحتها ولا يدفع ذلك اشكال
اجتماع الضدين في مورد واحد فافهم ذلك واغتنم الاهتداء في المسالك ثانيهما ما ذكره في الهداية
من ان الاحكام الشرعية انما تتعلق بالمهيات من حيث حصولها في ضمن افرادها فالحكم على الطبيعة
انما يرجع الى الحكم على افرادها كما نصوا عليه في تقرير دليل الحكمة لارجاع المفرد المحلى باللام الى العموم
فصرحوا بان الطبيعة من حيث هي لا يصح ان يراد من المفرد المعرف اذ لا تعلق باحد الاحكام الشرعية
كيف ومن المقرر ان القضية الطبيعية غير معتبرة في شيء من العلوم اذ المقصود بعرفها لا يوجد
يوجد في الخارج ولا يستفاد من القضية الطبيعية حال الطبيعة في الخارج اصلا ولو على
سبيل الجزئية ولذا لم يتوهم احد رجوع القضية الطبيعية الى الجزئية كما ارجعوا المهملة اليها و
ليس المقصود بذلك تعلق الاحكام بخصوص الافراد ابتداء بل المدعى تعلق الحكم بنفس الطبيعة من حيث
حصولها في ضمن افرادها وهناك فرق بين لحاظ الافراد ابتداء وانا طة الحكم بها كما يقول القائل
بتعلق الاوامر بالافراد وبين انا طة الحكم بالطبيعة من حيث حصولها في ضمن الافراد كما في تعريف الجنس
في نحو قولك البيع حلال فان المراد به تعريف الطبيعة على ما هو ظاهر اللفظ لكن لا من حيث هي بل
من حيث حصولها في ضمن الافراد واتحادها بها وانما يتعلق الحكم المذكور بها من تلك الجهة فهو
في الحقيقة قضية مهملة لا انه يرجع الى العموم بلا خطة الحكمة وليس المراد بتعريف الجنس في امثال
ذلك دون ما يكون المراد به تعريف نفس الطبيعة من حيث هي كما في القضية الطبيعية في نحو الرجل
خير من المرأة فان ذلك لا يفيد الحكم بالك الجهة من غير ان يفيد حكم الافراد الا ان ذلك غير متداول
في المخاطبات العرفية ايضا بل الملحوظ عندهم في الغالب بيان حكم الافراد ثم اتى بتفصيل القول
الى ان قال اذا تمهد ذلك فنقول ان كلا من الماهيتين المفروضتين ان تعلق الامر و النهي
من حيث حصولها في ضمن جميع الافراد كما هو ظاهر الاطلاق وان كان تعلق الامر به في ضمن اي فرد
منه على سبيل العموم البدلي والتخيير بين الافراد وتعلق النهي من حيث حصوله في ضمن كل
منها على سبيل التعيين والعموم الاستغراقي امكن القول بما ذكر من حصول الامتثال من جهة و
العصيان من اخرى لو اتى بمورد الاجتماع الا انه لا مجال للقول به لاتحاد الكليين ح في المصداق
فيلزم ان يكون ذلك الفرد الواحد مطلوبا فعله وتركه معا وهو جمع بين المتنافيين بلا ابد من
التزام عدم شمول الامر او النهي للفرد المفروض وهو المدعى وفيه اولا ان سراية الوجوب المتعلق
بالطبيعة الى الافراد على ما بنى عليه الاحتجاج مما لا وجه له كيف والحكم المتعلق بالطبيعة هو
الوجوب العيني والمتعلق بالفرد هو التخييري والطبيعة وان كانت عين الافراد بحسب الوجود الا

ان الفرق بينهما ظاهر من جهة ان المامور به في الاول يحتمل امرا واحدا بسيطا وفي الثاني امورا متعددة
نعم الاثر الحاصل في الافراد انما هو من الامر بالطبيعة انما هو الترخيص في اتيان ايها شاء فالوجوب
المتعلق بالطبيعة لا يسري الى الفرد وحكم بسراية الوجوب الى الافراد ناش من قياس سراية الاحكام الوضعية
والاباحة والجوهرية والكراهة من الاحكام التكليفية فانها تتعلق بها استفادة العقل تحقق الترخيص
من الامر في اتيان ما شاء من احد افرادها وليس في ذلك انه يكفي في الامتثال بالامر بالطبيعة
اتيان واحد من افرادها ~~فليس في ذلك انه يكفي في الامتثال بالامر بالطبيعة اتيان واحد من~~
~~افرادها~~ فلا يجب تعيينه فما ذكره من ان الاحكام الشرعية انما تتعلق بالمهيات من حيث حصولها في
ضمن الافراد ممنوع نعم انما تتعلق الاحكام بالمهيات من حيث الوجود وابن هو من تعلقها بها من حيث
حصولها في ضمن الافراد فالوجه تقرير الاحتجاج بمثل الوجه الذي ذكرنا من كون العقل يستفيد من
الامر بالطبيعة الترخيص بالنسبة الى خصوص كل من الافراد ومقتضى النهي المنع منه فيلزم اجتماع
الترخيص والمنع في شيء واحد شخصي وثانيا ان ما استشهد به من ان القضية الطبيعية غير معتبرة
مما لا مساس له بالمقام لان ذلك مما قرره علماء الميزان واراد وا بذلك ان القضية الطبيعية
مما لا يكون كاسبا ولا مكتسبا فلا يكفي في تاليف القياس وترتيب الاشكال بما يؤدي الى النتائج
ولا بد هناك من المحصورات لا غير حتى يحصل الانتاج واين هذا من كون الوجوب المتعلق بالطبيعة
يسري بعينه الى الافراد ثالثها ما ذكره صاحب الفصول ره من ان قاعدة التحسين والتقبيح على ما تقرر عندهم
قاضية بان الامر يستتبع حسنا في المامور به والنهي يستتبع قبحا في المنهي عنه فالشيء ان كان حسنا
فقط كان مامورا به لا غير وان كان قبيحا كان منهيا عنه فقط وان لم يتصف بشيء من الوصفين
لم يكن هناك امر ولا نهي وان كان حسنا من جهة وقبيحا من اخرى منع اجتماعهما اما ان تكافئا فرجع
حكمه الى الاباحة او يترجح احدهما على الاخرى فيرجع حكمه الى احد الاحكام الاربعة بحسب اختلافها
والحاصل ان الفرد الذي وجدت فيه الطبيعتان متحدا معهما في الخارج وقد حاز الجهتين على ما
هو قضية الامر والنهي فح اما ان تتكافئا ~~فيرجع حكمه الى الاباحة~~ او يترجح احدهما على الاخرى
وكيف كان فلا يتحقق الاجتماع وفيه اولا ان هذه الحجة تتمشى على مذهب من يسلك ان يرى الحسن
بالامر ولا يلتزم بالحسن السابق فلا يتم على مذهبه ايضا وثانيا انه يترتب على ما ذكره من اللوازم
ما لا يلتزم الالتزام به ان مقتضى المنع من الاجتماع انما هو رفع الامر عن مورد الاجتماع والالتزام
بفساده من جهة النهي بالبقاء وحيث جعل مناط عدم جواز الاجتماع هو امتناع اجتماع الحسن والقبح
القول بارتفاع الامر في كل مورد يتحقق فيه القبح وذلك مما لا يتم اطلاقا من جملة ما يرد عليه النقض
بما ذكره هو في نفي الملازمة بين حكم العقل والشرع من ان الصبي المراهق اذا كان كامل العقل
لطيف القريحة تثبت الاحكام العقلية في حقه كغيره من الكاملين ومع ذلك لم يكلفه الشارع

مبنيا بالطبيعة يسري الى افرادها وليس بحاله في الوجوب على ذلك المنوال فانه اذا طلع

لا فرق

ولا نحوهم لمصالح داعية الى ترك تكليفهم بما يترتب عليه وحفظ القوانين الشرعية عن لحوق التشويش و
عدم الانضباط ونحن نقول للصبي الموصوف اذا اتى بالصلوة في المكان المغصوب تحقق القبح في فعله بحسب
حكم العقل دون الشرع كما اعترف به فلابد وان نقول بارتفاع الامر وبطلان الصلوة مع انهم لا
يلتزمون به ولا مجال لتوهم اندفاع ذلك بكون عبادة الصبي تمرينية لا شرعية لانه يجري فيما نحن فيه بل شرعيتها
ومن جملة ذلك صلوة المصلي في المكان المغصوب ساهيا عن موضوع الغصب كان في القبح ... ملك
الغير بوجه عن الواقع مع عدم توجه النهي الى الجاهل ولا يلزم ما ذكره من كون مناط المنع من جواز اجتماع
الامر والنهي هو امتناع اجتماع الحسن والقبح اذ نقول بارتفاع الامر المستلزم للحسن بكون ذلك الفعل قبيحا
فيحكم بفساد صلوة الجاهل بالموضوع في ذلك المكان مما افتى الفقهاء بخلافه فانهم يحكمون بصحتها
واذ قد عرفت ذلك نقول لتنقيح المقام ان للمانعين في التمسك لعدم الجواز طريقين احدهما
ما عرفت من التمسك بامتناع اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد وثانيهما التمسك بامتناع اجتماع نفس طلب
الواقعي الصادرين من الشارع وهما الامر والنهي كما يظهر من بعضهم في الاحتجاج ان الامر طلب لايجاد الفعل
والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع ويرد على هذا ايضا انه يلزم ان يكون الجاهل بالموضوع
ممن يرتفع عنه الامر فيبطل صلوة المصلي في الدار المغصوبة مع الجهل بغصبيتها لان النهي الواقعي عن التصرف
في المغصوب محقق في حقه بحسب ارادة الشارع الواقعية مع ان ذلك كما عرفت مما افتى الفقهاء بخلافه
وكذلك الجاهل بالحكم عند من يرى انه معذور كالمولى الاردبيلي ره فانه ره يقول بان التكليف بالفعل
انما هو بالعلم دون الواقع من حيث هو فيقول بصحة صلوة الجاهل بحكم الغصب في المكان المغصوب
مع ان اللازم مما ذكر من الطريقة هو القول بالبطلان لان النهي الواقعي الشاني موجود في حقه والفرق
بين هذا الطريق والطريق السابق يتحقق في مثل صلوة الصبي المذكور في المكان المغصوب فان طلب
الواقع غير متوجه اليه كالفعلي فلا يرد النقض به هنا بخلاف السابق فان قبح الغصب كان محققا
في حقه فيرد النقض به على من سلك في المنع مسلك امتناع اجتماع الحسن والقبح وثالثها التمسك بامتناع
اجتماع الامر والنهي الفعليين لكونهما متضادين وبعبارة اخرى مناط الحكم بالامتناع انما هو امتناع
الاطاعة والعصيان في شيء واحد شخصي وهذا هو الذي يظهر كما هو تتبع في الموارد الفقهية فان الفقهاء
جعلوا مناط الامتناع ذلك الا ترى انهم حكموا بصحة صلوة الجاهل بالموضوع في الدار المغصوبة وحكمهم بخلاف
صلوة العالم فليس ذلك الا لانتفاء النهي الفعلي في الاول وان كان النهي الواقعي متحققا ووجوده في الثاني
فمناط امتناع الاجتماع عند الفقهاء انما هو امتناع اجتماع الامر والنهي الفعليين فلا يمتنع عندهم اجتماع
الامر والنهي الواقعيين بخلاف طريقتهم في الاصول فانهم تمسكوا بامتناع اجتماع الواقعيين حيث تمسكوا
بامتناع اجتماع الحسن والقبح وبما عرفت من توهم ان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه
فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع فلو اريد الاحتجاج على امتناع الاجتماع الفعليين فلابد ان يقرر الدليل

فالجمع

بوجه آخر فنقول اذا صدر امر من الشارع وعلمنا به وصدر نهي منه ايضا وعلمنا به ايضا فاذا كان
متعلقهما شيئا واحدا امتنع تحقق الاطاعة والعصيان جميعا في الاتيان بذلك الشيء الواحد وحيث
انتهى المقال الى هنا فالخصم ان تفطن في مقام الجدال ويقول اذا كان طريقة الفقهاء هي تجويز
اجتماع الامر والنهي الواقعيين فكيف تسوغ لكم المنع من اجتماع الفعليين فعليكم ابداء الفرق بين
الواقعيين والفعليين والا الالتزام بتجويز الفعليين ايضا ولكنا نقول في دفع ذلك اولا ان
القاعدة العقلية اذا ادت الى المنع فلا مجال للتخلف عن ذلك غاية ما في الباب ان سلوكهم في
الموارد الفقهية قد جرى على خلافه ولا ينبغي ذلك الا عن غفلتهم عن حقيقة الحال فنحن نلتزم بامتناع
الاجتماع بين الامر والنهي الفعليين والواقعيين جميعا ونلتزم بمقتضاه وهذا الجواب انما
هو مقتضى الجدال لكسر سورة الخصم وثانيا ان ما بنوا عليه في الفقه هو الحق الذي لا محيص عنه فالممتنع
انما هو اجتماع الفعليين لا غير والسر فيه ان لا تضاد بين الامر والنهي الواقعيين اذ التضاد غير متحقق
الا بين الالزام بالفعل والالزام بالترك والخطابات الواقعية ليست الا اوامر ونواهي شانية بمعنى
ان المكلف اذا علم بها لزمه العمل على مقتضاها فما دام الخطاب لم يصل الى المكلف ولم يعلم به
لا يتحقق الالزام بشيء من الطرفين وليس هناك الا تصور الزام المكلف على تقدير علمه وتصور
الزام المكلف بالفعل لا يضاد تصور الزامه بالترك فالتضاد بين قسمي الالزام بعد تحقق وجودهما
في الخارج ولا يتحقق الا بانتهائهما الى المكلف بالفعل ولا مجال للاشكال بان الخطاب الواقعي
لابد وان يكون مسبوقا بارادة الامر وارادة الفعل تضاد ارادة الترك لان الخطاب اذا كان
امرا شانيا فالارادة ايضا تكون لا محالة على وجه الشانية واما ما ذكروه في الاصول من تضاد الامر
والنهي الواقعيين فانما هو باعتبار انهما اذا انتهيا الى المكلف وبلغا حد الفعلية تحقق بينهما
التضاد فلا منافاة بين ما ذكروه في الاصول وما بنوا عليه في الموارد الفقهية وكذلك الحال في
الاستدلال بامتناع اجتماع الحسن والقبح وتضادهما فانه ناظر الى الوجود الخارجي والاثار المترتبة
عليهما من الامر بما اشتمل على الاول والنهي عما اشتمل على الثاني بالفعل والاطاعة والعصيان
وامتناع تحققهما بالنسبة الى شيء واحد وثالثها ما ذكره بعضهم من ان القول بجواز اجتماع الامر
والنهي مما يؤدي الى المحال والمؤدي الى المحال محال بيان ذلك ان من دخل المكان المغصوب
باختياره فشرع في الصلوة فيه في اول وقتها فكان مما يكون قد اوقع الفعل محرما على ذلك القول
فانه ما في الباب انه فعل حراما ايضا باستقراره في ذلك المكان وح فيتوجه اليه الامر باتمام
الصلوة والنهي عن التصرف في ذلك المكان وح فيتوجه اليه الامر والنهي من قبل الامر الى شيء واحد
شخصي وذلك محال باعتراف المجوز لانه انما يقول بجواز الاجتماع اذا كان هناك عنوانان احدهما متعلق
الامر واحدهما والنهي الاخر وقد جمعهما المكلف بسوء اختياره في ضمن فرد لا فيما اذا توجه الامر

اجتماع

ملك الغير بعد الاذن

والنهي لوجود الفرد من قبل الآمر بالمجلز فالقول بتجويز الاجتماع يؤدي الى انتفاء المندوحة
ويستلزم المحال واما على القول بالمنع فلا يلزم ذلك لانه بالشروع في الفعل لا يبقى بشرط الدخول فرد اخر
محرم للصلوة في المكان المغصوب لم يتحقق منه الدخول في المحرم راسا حتى يتوجه الامر بالاتمام
ويلزم المحال فلا بد من القول بعدم جواز الاجتماع حتى لا يلزم ذلك وفيه اولا ان ذلك انما يتم في
مثل الصلوة مما يحصل على وجه التعاقب والتدريج لان المحال انما يجيء من الامر بالاتمام المبني
على حصول الفعل مرتبا واما في جميع موارد الاجتماع فلا اذ المرتمس في نهار رمضان مامور بالغسل
ومنهي عن الارتماس فاذا رمى بنفسه الى الماء فعند حاضر الماء بجميع بدنه يتحقق الارتماس والغسل
جميعا في ذلك الآن فكيف يجيء الامر بالاتمام حتى يلزم المحال وهو اجتماع الامر والنهي من جانب الآمر
في شيء واحد شخصي فلا يتم الاستدلال بما ذكره على عدم جواز اجتماع الامر والنهي بقول مطلق كما هو
مقصوده وثانيا انه بعد ما ادى الدليل الى القول بالجواز فللمجوز التفصي عن الاشكال لزوم المحال في
اثناء العمل بتقديم ما هو الاهم من المامور به والمنهي عنه كما في تزاحم الواجبين مثل الكسوفين في
وقت لا يسع الجميع كما هو طريقة بعضهم او بترجيح شيء من الدليلين الذين احدهما الامر والاخر النهي
بالوجوه التي ذكروها كما ستعرف التفصيل عن قريب انشاء الله ثم اوثق ان النهي في المقام مطلق ولكن يؤول
الامر على مذهب المجوز الى الامر المشروط وبعد عرض الخطابين الذين احدهما مطلق والاخر مشروط
على العرف كان بنائهم على تقديم المشروط وتوضيح ذلك ان الامر بالصلوة بناء على مذهب المجوز يصير
حينئذ بمنزلة انه اذا شرعت بالصلوة فاتمها وقد نهي عن التصرف في المكان المغصوب مطلقا فهو كالحال
مثل ما لو قال الطبيب اذا شرعت في تركيب معجون كذا فاكمله ولا تهمله ناقصا وقال في ذلك وخاطبه وقال
لا تحلل في مكان كذا فعند عرض هذين الخطابين على العرف يفهمون من اجتماعهما انه اذا شرع لما هو
في تركيب ذلك المعجون في ذلك المكان فلا بد له من اتمامه فليس بعد المخالفة بالشروع في ذلك المكان
الا الامر بالاتمام والمشروع في ذلك ان يخالف النهي فتحققت بذلك مخالفة فان اراد ان يهمل ما اشتغل فيه ويشتغل
في مكان اخر يتحقق بها الفرض الخطاب المشروط ايضا بسبب ابطال ما شرع فيكون قد خالف الخطابين جميعا
خلاف ما لو استمر على عمله فلا يكون هناك الا مخالفة منه من جهة الغرض الخطاب الاول وهو النهي عن
الشروع في ذلك المكان فالحاصل انه لا يبقى بعد مخالفة الخطاب المطلق الا الامر بالمشروط فلا يكون
هناك نهي حتى يجتمع مع الامر فيتوقف صدوره من الآمر بالنسبة الى شيء واحد شخصي محالا هذا هو
الكلام في حجج المانعين بقي الكلام على قول المفصل بالجواز عقلا والامتناع عرفا وهو مذهب المولى الاردبيلي
ره وتبعه عليه صاحب الرياض ره وجملة ممن تاخر عنه ولنقدم قبل الاخذ في تحقيق حاله امرا ينبغي التنبيه
له وهو انه هل يتصور بين القول بالمنع عقلا والمنع عرفا ثمرة قيل نعم اذ على القول بالثاني يكون قوله
لا تغصب مقيدا لقوله صل في اول صدوره بمعنى انه يكشف من اول الامر عن عدم كونه فيكون المراد بالامر

في التنبيه

بالصلوة

بالصلوة هو الامر بالصلوة في غير المكان المغصوب من اول الامر وعلى هذا فيشمل الامر بالصلوة
في غير المغصوب العالم بالموضوع والجاهل به نظرا الى كونه مطلوب الامر وفرعها في غيره فيلزم على هذا
بطلان صلوة الجاهل بالموضوع في المكان المغصوب واما على القول بالاول فلا يكون المقام من قبيل
التقييد بل من باب العقل اذ وجد انه توجه الامر والنهي جميعا الى المكلف بالنسبة الى شيء واحد
وان الاطاعة والعصيان بالاتيان بشيء واحد مما يمتنع حكم بارتفاع احدهما وهذا انما يتصور
في حق العالم بموضوع الغصب فانه هو الذي توجه اليه التكليف بالفعل ويتحقق بالنسبة اليه الاطاعة
والعصيان وقد فصل شريف العلماء ره في هذه الثمرة فقال انه ان كان بين متعلقي الامر والنهي عموم و
خصوص مطلقا كما في قوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة كان النهي مقيدا للامر وان كان النسبة
بينهما هو العموم من وجه كما في قوله ولا تغصب لم يكن النهي مقيدا وتوضيح ذلك ان النهي في القسم
الاول يكون عند اهل العرف كاشفا عن كون المراد بالامر ما عدا المنهي عنه بمعنى ان الآمر لما امر
بالصلوة وجدنا انهم يحملونه بالاطلاق على الرخصة في اتيانها في المكان المغصوب ايضا وكان
الواقع عنده فساد الصلوة الواقعة فيه فنهى عنها ليقيد بذلك [illegible] عن المامور به على وجه الاطلاق في
ظاهر من اول الامر فالنهي مخرج لهذا النوع منها عن تحت المامور به وهو مستتبع للفساد
فيكون هو بمنزلة الارشاد الى الفساد وعلى هذا فلا يبقى فرق بين العالم بموضوع الغصب والجاهل
به من حيث كون صلوة كل منهما في المكان المغصوب باطلة ومثل هذا الوجه حكم صاحب القوانين باقتضاء
النهي للفساد في العبادات والمعاملات اذا توجه الى عنوان المعاملة كالنهي عن بيع الغرر بخلاف ما
لو توجه الى امر خارج كالبيع وقت النداء فانه لا يفيد الا التحريم وذلك لانا اذا علمنا انه قد توجه
النهي الى عنوان المعاملة [illegible] ان الفساد هو الذي صار سببا للنهي فنستكشف من تعلق النهي كون
المنهي عنه فاسدا واما القسم الثاني فلما كان النهي متعلقا بعنوان غير عنوان المامور به لم يكن
مقيدا للامر غاية ما في الباب انهما اذا اجتمعا في مصداق واحد وتحقق التحريم بعلمه بالموضوع
ترتب عليه فساد العبادة من جهة تحققه فالفساد هناك دائر مدار التحريم وهو لا يتحقق الا في حق
العالم بالموضوع والفرق بين سببية الفساد للتحريم وسببية التحريم للفساد غير خفي اذ على الاول
يتحقق الفساد في حق الجاهل بالموضوع ايضا بخلاف الثاني فلا يتحقق الا بالنسبة الى من يصح توجه
الحكم التكليفي اليه وهو العالم هذا ولكن لا تخلو الثمرة المذكورة حتى في صورة كون متعلق النهي
اخص من متعلق الامر من نظر لان المفهوم عرفا من النواهي ليس الا التحريم والانتقال منها الى كونها
معلولة عن الفساد ولهذا ترى الفقهاء بل يكون هذا مسلكهم في ما كان المنهي عنه اخص كلما تحقق
التحريم حكموا بالفساد لذلك لا لكون النهي كاشفا عن الفساد وان شئت صدق المقال فلاحظ النهي عن
الصلوة [illegible] كون متعلقه اخص من متعلق الامر ترى انهم حكموا بجوازه ذلك وقت الصلوة نحو ذلك.

مع انهم يقولون بصحتها مع الاسناد الى الطبيعة لا الكون الخارجي انما نشأ عن النهي ما اثر الامر ثم ان
مذهب المفصل يحتمل وجوها احدها ان يكون المراد به التفصيل بين العقل الكامل والعقول
المتعارفة فيكون فلا اراد بالعقل الاول وما يعرف الثاني كما يستفاد من اطراف كلام المولى
الاردبيلي رحمه الله حيث افاد انا لسنا مكلفين بما تدركه العقول الكاملة بل نحن مكلفون بما
تدركه العقول المتعارفة وبعبارة اخرى حاصل ما ذكره ان العقول الكاملة تجوز الامر والنهي من جهة اقتدارها
على ملاحظة الحيثيات والتفكيكات بين الجهتين فتجوز توجه الامر من جهة والنهي من اخرى الى شيء واحد
واما العقول المتعارفة فانها لما لم يكن لها الاقتدار على ذلك فلذلك تحكم بعدم جواز الاجتماع
بمجرد كونهما متحدا الامر والنهي على طرفي النقيض وحيث كنا مكلفين بالعمل على ما تدركه العقول المتعارفة
كان اللازم الحكم بعدم الجواز دون البناء على ما يحكم به العقل عند التدقيق وهذا نظير ما ذكره الفاضل
القمي في الكلي الطبيعي الا ان اهل العرف هناك كانوا يحكمون بوجود المعدوم موجودا على تقريب وهنا
بالعكس فيكون ان ما هو الجائز غير جائز ونحن نقول ان كان مراده هذا الذي قررنا الخبر عليه
ان اعتبار العقل انما هو من جهة الايصال الى الواقع وكونه مرآة وعند حكمه بعد التدقيق و
التعمق والقطع بما هو الواقع لا يتصور ترك والاخذ بما هو معتقد القاصرين لان اعتباره على اعتبار
العقل مرآة مما الاول ... وكان الشارع قد اعتبر بمتقدم موضوع الحكم الشرعي كان منا الحاق ... و
لكن المفصل المذكور ايضا لا يدعي جعل الشارع ما ادركوه موضوعا للحكم هنا وعلى هذا فلا ... يكون
المكلفين العمل في ذلك على ما يدركه عقله لا ادراك ما ادركه الى ما ادركه غيره فكيف يسوغ للمفصل بعد
اعترافه بان العقل الكامل يجوز الاجتماع ان يبنى على عدم الجواز من جهة منع عقول القاصرين من
جوازه ثانيهما ان يكون المراد به التفصيل بين حكم العقل وفهم الالفاظ على طريقة اهل اللسان بان
يقال ان العقل وان كان يحكم بجواز الاجتماع الا ان العرف مقتضى فهمهم الالفاظ يفهمون عند عرض
قوله صل ولا تغصب عليهم ان الثاني مقيد للاول ونحن نقول ان كان مراده هذا الوجه نوضح عليه
سوء الطريق فيهم ذلك والاظهر ممنوع اذ الوضع اللغوي لا يقتضي ذلك فلا بد ان يستند فهمهم
الى ... من نقل او انصراف لما ذكره او قيام قرينة والكل ممنوع وتوضيح ذلك ان المفصل كما يعترف
بتجويز العقل الاجتماع كذلك اعترف بان الوضع اللغوي ليس على اقتضاء النهي في مثل قوله صل و
لا تغصب او مثل قوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة على مذاق الفاضل القمي نفسه المامور به فلا
مناص له عن الالتزام بشيء من الامور المذكورة اما الاول فبان يقول بان النهي مثلا او مجموع المركب
الهيئة الاجتماعية منقول عرفا من معنى التحريم مطلقا كما هو مقتضى الوضع اللغوي الى التحريم على
تعبير خصوص من التحريم مع اقتضاء قيد المامور به ... لانه يقول بتجويز العقل اجتماعهما فلا بد في
مجال الحكم العقلي بالتمانع النهي فلا بد وان يستند الى اقتضاء اللفظ ومن طريق نقله عرفا عن المعنى

اللغوي

اللغوي الى معنى خاص عرفا وذلك مما يشهد ببطلانه هجر ... واما الثاني وهو الانصراف فيحتمل
ان يراد في الامر ان يقال ان الامر بالصلوة ينصرف الى طلب الصلوة في غير المكان المغصوب مثلا فلا
يرد ايضا لان ما يحتمل ان يكون سببا للانصراف اما ان يكون هو كمال ما ينصرف اليه او كثرة استعمال اللفظ
او عدم ذكر القيد والاول مما لا عبرة به في الانصراف والا كان اللازم انصراف اطلاق الانسان
الى خاتم الانبياء ع والثاني مما لا تحقق له لان الصلوة الصحيحة الغير المنهي عنها ليست اغلب
وجودا من غيرها ولو سلم فلا بد وان يكون غلبة الوجود بحيث يكون بحسب انظار اهل العرف كونها
في اذهانهم منشأ لترجيح كونها في اطلاق اللفظ وليس الحال فيما نحن فيه على هذا المنوال والثالث
مما يشهد الضرورة بانتفائه لان استعمال الصلوة في غيرها اطلق بمعنى ليس باغلب مما اطلق في ...
وكذلك الرابع فانا اذا ذكرنا الصلوة من دون تقييد كان الصلوة في المكان المغصوب وفي المسجد
على حد سواء في الانفهام من اللفظ واما الثالث وهو قيام القرينة على ان المراد بالامر بالصلوة
هو طلب الصلوة في غير المكان المغصوب فلا يخلو اما ان يكون القرينة عقلية واما ان يكون محل
الحال واما ان يكون هي القرائن الخاصة الموجودة في كل من المقامات على التعيين اما الاولى
فقد منعها هو باختياره المصير الى تجويز العقل الاجتماع الامر والنهي فليس له الحكم بعدم الجواز حتى
يصير قرينة لصرف اللفظ عن معناه اللغوي الى غيره واما الثانية فليس ما يحتمل لها الا وقوع
النهي عقيب الامر وكونه قرينة على ان المراد بالامر بالصلوة غير المنهي عنه نوع صلاحيته لها لانه
انما يصير قرينة على رفع الوجوب المستفاد من الامر او على رفع الاجزاء او التساوي بحكم العقل
وكونه بحسب المقامات ان نشأ منهما مضاد للنهي الواقع في ذلك المقام فيحكم بارتفاعه عن
وقد حكم المفصل بجواز اجتماع الامر والنهي عقلا فلا يبقى له مجال في التمسك بذلك لان المنهي
الاعم عنه مضاد للامر على ذلك خصوصا اذا كان بين متعلقي الامر والنهي عموم من وجه لان تعلق
النهي ح بعنوان مغاير لعنوان متعلق الامر حتى عنه فلا يكون تعلق النهي به قرينة على كون
المراد بالامر طلبه غير المنهي عنه وكونه مقيدا للمامور به نعم لكون النهي واردا عقيب الامر
في الجملة اذا كان بين متعلقيهما العموم والخصوص مطلقا كما هو مناط التفصيل بين العقل و
العرف عند الفاضل القمي فانه يقول بتجويز الاجتماع عقلا لا عرفا في مثل صل ولا تصل
في الدار المغصوبة وتوجيهه ان العقل بعد ما رأى ان الشارع امر بالصلوة اذا لحظ النهي
عن الصلوة في الدار المغصوبة حكم بان النهي راجع الى القيد فتجرد القيد ويجعله عنوانا للنهي
فيؤول حاصل الخطابين الى العامين من وجه فيصير كما لو قال صل ولا تغصب حيث قال هو
بجواز اجتماع الامر والنهي في العامين من وجه حكم بجوازه هنا ايضا عقلا لتصرفه بارجاع
الاعم مطلقا الى ما هو اعم من وجه بخلاف العرف فانه وظيفة اهل العرف الجمود على نفس الالفاظ فلذلك

حكم بعدم جواز الاجتماع عرفا وبما ذكرنا من كون العقل بعد رجوع النهي الى الفعل واجتماع الاعم مطلقا الى الاخص من وجه لم يقل احد بجواز الاجتماع حيث لا يمكن للعقل ارجاعه الى العموم من وجه كما في النهي عنه للاشتغال مثل صل ولا تصل الحائض فانها اصل انه وان كان لو ورد النهي عقيب الامر واحتمال كونه مخصصا صورة في الجملة اذا كان متعلق النهي اخص من متعلق الامر في الجملة الا انه بعد الحكم بجواز الاجتماع عقلا لا يبقى لذلك مجال واما اثبات الشرع فالظن وفقه في انتفائهما ثالثها ان يكون المراد التفصيل بين العقل والعرف المتشرعة كما ذكره بعض الفضلاء في مسئلة الامر بالشيء النهي عن ضده من ان مذاق الشرع يقتضي المنع من ترك العمل المضيق الى الموسع فيكون المراد هنا ان العقل وان كان مجوزا للاجتماع فتصح الصلوة في الدار المغصوبة حسب حكمه الا ان مذاق الشرع يأبى عن صحتها فيها فيقتضي فسادها فيها وكون النهي مقيدا لا يكون وفيه انا لم نتحقق ذلك من مذاق الشرع فاستقراره على ذلك دعوى مفتقرة الى البرهان هذا هو الكلام فيما كان بين نفس العنوانين الذين تعلق بهما الامر والنهي عموم من وجه كما في المثال المعروف من قولهم صل ولا تغصب بقي الكلام على ما كان بين متعلق المأمور به والمنهي عنه عموم من وجه كما في مثل اكرم العالم ولا تكرم الفاسق وتفصيل المقام انا قد اسلفنا سابقا انه قد يكون بين نفس المأمور به والمنهي عنه عموم من وجه وقد تسري النسبة المذكورة اليهما من متعلقيهما وقد يكون بين نفس المأمور به والمنهي عنه عموم مطلقا كما في مثل قولنا صل ولا تصل في الدار المغصوبة وقد تسري هذه النسبة اليهما من متعلقيهما كما في مثل قولنا اكرم العالم ولا تكرم النحوي فالكلام في الاول قد عرفته من اول البحث الى هنا وبقي الكلام في الثاني فنقول هيهنا ان متعلق الامر والنهي ان كان هو الجمع المحلى باللام فلا اشكال في خروجه عن عنوان الكلام في المبحث وذلك مثل نحو اكرم العلماء ولا تكرم الفساق مثلا وليس في ذلك الجمع المحلى يفيد استغراق الافراد فيكون كل منهما مأمورا به عينا والمفروض ان النهي عيني دائما فيلزم توجه الامر والنهي من قبل الآمر الى شيء واحد شخصي والكلام هو في امتناعه وان كان هو المفرد المحلى كما في قولنا اكرم العالم فهو ايضا على وجهين احدهما ان يكون المراد بالمفرد المحلى هو العموم اما من باب السراية كما رآه الفاضل القمي او من باب الحكمة كما يراه غيره فيتعلق الحكم به من حيث العموم الجميع الوجهين في هذا ايضا الكلام فيه خارج عن متنازع القوم لانه يؤل الامر الى توجه الامر الى كل من الافراد لافادته الاستغراق فيكون من قبيل اجتماع الامر والنهي العينيين من قبل الآمر وقد ذكرنا غير مرة ان امتناعه مسلم بين الفريقين ثانيهما ان يكون المراد به الطبيعة المهملة الصالحة للوجود في ضمن فرد واحد او في ضمن افراد متعددة فيكفي في تعلق الحكم بها تحققها ولو في ضمن فرد وهذا هو الذي يحتمل دخوله في متنازع القوم وح نقول اما على القول بالمنع من اجتماع

الامر والنهي كما هو المختار فلا اشكال في عدم جوازه هنا ايضا وعلى القول بالجواز فهيهنا اولى من حيث ان متعلق الامر في نفسه ليس مغايرا لمتعلق النهي اذ هو الاكرام فيهما كما في المثال واما الاشكال على مذهب المجوز فهل يقول بالجواز هيهنا ايضا بعين ما يقوله ثمة لاتحاد المناط اذ هو خارج عن محل النزاع ولا يجري المختار المجوز فيه هيهنا لان محل النزاع انما هو ما لو كان هناك عنوانان متغايران بحيث يسري التعدد الجهتي الى مورد الاجتماع وليس الحال فيما نحن فيه على ذلك المنوال لان مورد اجتماع العالم والفاسق لو فرض انه هو زيد فهو واحد شخصي يجتمع فيه الامر والنهي وكونه عالما وفاسقا من الاعتبارات لكونه ابا لعمرو وابنا لبكر وغير ذلك لا يصير به متعددا ولا بد ان يكون مورد اجتماع الامر والنهي مما يكثر بتعدد الجهة فما هو مناط جواز الاجتماع غير موجود هيهنا لكون المأمور به هو الاكرام المتعلق بزيد والمنهي عنه كذلك ولهذا كان التعارض بين قولنا اكرم العالم ولا تكرم الفاسق واضحا يفهمه كل احد بخلاف التعارض بين قوله صل ولا تغصب فلا بد للمجوز البناء على عدم جواز الاجتماع من الرجوع الى قاعدة تعارض الادلة ولكن المحكي عن ظاهر بعضهم انهم يعطون القول بالجواز بالنسبة الى ما يسري النسبة المذكورة الى المأمور به والمنهي عنه من متعلقيهما ايضا واما اذا كان متعلق النهي اخص مطلقا من متعلق الامر بحيث قلنا بامتناع الاجتماع في العامين من وجه فالامتناع هنا اولى لكون العام عين الخاص في الوجود الخارجي فلا يصح ان يكون الصلوة في الدار المغصوبة اذا تعلق النهي بها بعد الامر بمطلق الصلوة مأمورا بها ومنهيا عنها من جهتين الا ان يؤل الى العامين من وجه كما وجهنا به كلام الفاضل القمي هذا هو الكلام فيما يتعلق باصل المسئلة وينبغي التنبيه على امور الاول في بيان الثمرة بين القول بجواز اجتماع الامر والنهي والقول بامتناعه وزعما بعض انها تظهر فيما لو اغتصب المأمور به في الفرد المنهي عنه بالعرض بعد ان كان غير مغصوب كما لو وجب على المكلف الاغتسال في نهار رمضان من غير انحصار الامر في الارتماس فيرتمس مأمورا بالغسل ومنهيا عنه من جهتين ولو وجب الاغتسال كون الامر والنهي من قبل الآمر فعلى القول بالجواز يكون المقام من قبيل تعارض الحقين فلا بد من تقديم ما هو الاهم فيترك الغسل في المثال المذكور الى التيمم لكونه مما له بدل بخلاف الصوم ويصلي به فان تعذر ما يصح التيمم به اغتسل مرتمسا لاحل الصلوة فانها اهم من الصوم وعلى هذا القياس والوجه في ذلك ظاهر لان الامر والنهي كليهما متوجهان اليه على هذا القول قبل الانحصار بالمشاركة فانه يجوز ذلك في اول الامر على وجه التخيير وبعد تعينا بالانحصار والمفروض ان توجههما اليه بالفعل من قبل الآمر مع الانحصار به فلا بد وان يكون ما يتوجه اليه من الخطابين الواقعيين احدهما فيختار ما هو الاهم منهما في نظر الشارع كما هو الحال في غير الحقين على سبيل الكلية كما في الكسوف وصلوة العصر مع عدم سعة الوقت لهما فان الخطاب

الواقعي بين متعلق بكل منهما لكن الخطاب الفعلي انما يتوجه الى احدهما فقط عند ضيق الوقت
فلابد من تقديم ما هو الاهم واما على القول بالمنع فلابد من البناء على ترجيح احد الدليلين بان
نقول مثلا ان النهي مقيد للامر فيكون مقيدا لاطلاق الامر فيكون المراد بالامر بالصلوة الامر
بما لا يقع منها في المكان المغصوب مثلا وذلك لان المانع للمكان يمنع من اجتماعهما قبل
الاختصاص وعند كون الامر على وجه التخيير وكان لابد من تغيير رفع شيء من الامر والنهي فحكم
المرجح فعند التعيين لابد من الحمل على ما كان يعمل عليه في اول الامر لكون الخطابين الواقعيين
باقيين على حالهما في اول الامر ولهذا لا يتفاوت الحال في طريق العمل في المقامين كما ان الخطابين
على القول بالجواز ايضا باقيان كما كانا اولا الا ان الامر هاهنا عينيا وخبر ان المانع ايضا لا بد وان
يحمل على طريقه تقديم الاهم فلا يبقى فرق بينه وبين المجوز والوجه في ذلك ان الترجيح والحكم انما يجري
في الخطابين الواقعيين بان يقال ان المراد بالامر الواقعي ما عدا المنهي عنه مثلا لا في الخطاب الفعلي لانه
ليس في المقام الا واحد من الامر والنهي على مذهب المانع فلا يتصور الترجيح ح لانتفاء التعدد فاذا
كان المتوجه بالفعل احد الخطابين الواقعيين الصادقين في الآخر كان اللازم تقديم ما هو الاهم ولا ريب ان
مناط القول بالمنع انما هو امتناع اجتماع الامر والنهي الفعليين اذ هما اللذان يتحقق التضاد بينهما لا
الواقعيان ويشهد بذلك حكمهم بصحة صلوة المصلي في مكان مغصوب مع الجهل بموضوع الغصب مع
كون النهي الواقعي متوجها اليه كالامر وهم يحكمون ببطلانها مع العلم به وتظهر الثمرة ايضا فيما اشار اليه
صاحب المعالم ره في قوله وان تعددت الجهة بان كان للفعل جهتان يتوجه اليه الامر من احديهما والنهي
من الاخرى فهو محل البحث وذلك كالصلوة في الدار المغصوبة يؤمر بها من جهة كونها صلوة وينهى
عنها من جهة كونها غصبا فمن احال اجتماعهما ابطلها ومن اجازه صححها انتهى واورد عليه تارة بمنع الملازمة
الثانية من حيث ان القول بالجواز عقلا كما هو مناط البحث في كلامه لا يستلزم القول بصحة الصلوة لجواز
ان يقول المجوز ببطلان الصلوة من جهة اختياره عدم جواز الاجتماع عرفا كما هو مذهب بعضهم كصاحب
الرياض ره وغيره فانه يقول بجواز الاجتماع عقلا ومع ذلك يرى بطلان الصلوة في الدار المغصوبة لما
اختاره من حكم العرف بعدم جوازه او من جهة اختياره ان الصحة تنافي مذاق الشرع كما هو احد محتملات
كلام المولى الاردبيلي ره واخرى بمنع الملازمة الاولى نظرا الى ان القول بامتناع الاجتماع لا يقتضي رفع
خصوص الامر حتى يلزم فساد المنهي عنه وانما يقتضي رفع شيء من الامر والنهي حتى يرتفع اجتماعهما فلعل
فدعوى الملازمة بين القول بالامتناع والقول بفساد الصلوة مما لا وجه له وهذا هو الذي ذكره
الفصول ره بقوله ان مقتضى عدم جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد عدم امكان كون الشيء الواحد
مطلوبا ومبغوضا واما اقتضاء ذلك تخصيص الامر بالنهي والحكم بالبطلان دون العكس فكلا اما قول
الشارح ... مطلق من الامر يقتضي الاجزاء في ضمن كل ما صدق عليه الماهية بكمالها وقوله لا يقتضي الا مطلق

ملتبسه

يقتضي من تركه كل ما يصدق عليه انه غصب والقاعدة المجوزة لها بعد استقرارها على عدم الجواز لا يقتضي الا
لزوم ارتفاع احدهما لا تعيين الى الاخر فما وجه تخصيص الامر والقول بالبطلان كما اختاره بل لنا ان
نقول الصلوة واجبة الا اذا كانت مستلزمة للغصب ولذلك ذهب بعض المتاخرين الى التخيير بين القول
بعدم جواز الاجتماع في اصل المسئلة ويؤيد بعض الاخبار الدالة على ان الناظر من الارض جعلنا
في الصلوة فلابد من الرجوع الى المرجحات الخارجية هذا والجواب اما عن الاول فان المراد بترتب
الثمرة التي هي الصحة على نفس القول بالجواز من حيث هو ولم يمنع من ذلك مانع خارجي من دليل يدل
على خلافه ونحو ذلك كما هو الشأن في كل مسئلة اصولية فانهم يرتبون الثمرة عليها مع قطع النظر
عن مانع يمنع من ذلك من نص او اجماع او قاعدة اخرى واردة عليها او هو ظاهر واما عن الثاني فمن
وجهين احدهما ان مراد صاحب المعالم ره ليس بيان ان كل ما هو مورد للاجتماع حكمه الفساد على
القول بالامتناع حتى يرد عليه ما ذكر بل المراد انه وان كان مقتضى القول المذكور رفع شيء من الامر والنهي
لرفع اجتماع الضدين الا انا لو طبقنا في مثال الصلوة مع النهي عن الغصب انما هو رفع الامر لاقتضاء
المرجح في خصوص المقام ذلك من جهة كون النهي اقوى منها لكون حرمة الغصب الذي هو نوع من
الظلم حكما عقليا قطعيا وثانيهما انا نلتزم بكون حكم الصلوة من باب المثال لا الخصوصية فالحكم
هو فساد مورد الاجتماع على القول المذكور مطلقا ونقول ان ذلك هو الحق الذي لا مناص عنه وتفصيل المقام
انه لا يخلو اما ان يكون الامر والنهي كلاهما ظنيين او قطعيين او يكون الامر قطعيا والنهي ظنيا او بالعكس
فهذه اقسام اربعة ونسلم ان المراد بكونهما قطعيين ان يكون لهما كذلك لا ان يكون توجه
الامر والنهي الى شيء واحد بالفعل قطعيا فانه مما لا يتم على القول بالامتناع وان المقصود بالتقسيم
حجية الدلالة دون السند فان امر السند مما لا دخل له بالمقام لان الكلام هنا بعد الفراغ عن تلك
الحجية وغرضهم في هذا المبحث ملاحظة حال مؤدى الامر ونحوه مع مفهوم النهي من حيث صلاحية
الاجتماع في مورد فلنفرض ما كان ظني السند قطعيا من تلك الحيثية حتى يكون من محل البحث على
هذا فلا مدخل للمرجحات الخارجية في المقام مثل كون احدهما موافقا للشهرة نعم ان قلنا باعتبار
مطلق الظن صح ان تكون الشهرة من المرجحات باعتبار كونها في نفسها دليلا على ذلك القول اما اذا
كانا ظنيين من حيث الدلالة فمقتضى ما ذكر من كون المراد هنا ملاحظة الدلالة بعد الفراغ من حجية
السند وفرضه قطعيا وان لم يكن فيكونا مثل الايتين والخبرين المتواترين مما هو قطعي الصدور ان يعول
على الترجيح بقوة الدلالة ان اتفقت بالنسبة الى احدهما وان تساويا فالحكم ما الاجمال بالنسبة الى
مورد الاجتماع فنقول على اصل موافق لشيء منهما ان اتفق دون ما كان مخالفا لهما فان لم يتفق
ذلك كان الحكم هو التخيير بحسب العقل كما هو الحال في كل دليلين قطعيين صدورا متعارضين
دلالة في قوله لابد على هذا الفرض من تقديم النهي وتقييد الامر به لان الامر من قبيل المطلق انتهى

الغصب حرام ١٣ اذا كان كونا من اكوان الصلوة كما نقول

من قبيل العام واما اذا دار الامر بينهما كان الحمل على الثاني لكونه اقوى وذلك لان المطلق في نفسه
ليس دليلا استقلاليا على العموم بل دليل لكونه موضوعا للمعنى المهمل فما لم يرد في مقام البيان كان باقيا على
اجماله وان ورد في مقام البيان واقترن بما يبين المراد به فهو والا فيبقى بالاصل وحكم بافادة
العموم والشمول بدليل الحكمة فهو عبارة عن الاصل وانضمام دليل الحكمة يفيد العموم بخلاف العام فانه
في نفسه دليل يفيد العموم والشمول فيكون اقوى وعلى هذا فلا بد من الاخذ بالنهي لافادته العموم
وكونه اقوى وتقييد الامر به ونتيجة ذلك ليس الا الحكم ببطلان الصلاة مع الاجتماع ثم ان هذا كله على
القول بان الحمل على العام والتمسك باصل الحقيقة من باب الظن النوعي ظاهر لكونه دليلا واما على
القول بان ذلك من باب السببية المقيدة اي من باب التعبد العرفي عند عدم قيام الظن على خلافه
بمعنى ان العقلاء متعبدون بالاخذ باصل الحقيقة عند الشك في ارادة المعنى الحقيقي المستلزم
لكون الحمل به من باب الاصل فالحال فيه ايضا مثل ما تقدم وذلك لان انشاء الاطلاق نظير بعض الاصول
العملية والاصول اللفظية التي منها اصالة الحقيقة وانشاء العموم نظير اصل البراءة عن عتق الرقبة الكافرة
مثلا انما يجري عند الشك في اصل التكليف عند عدم البيان المؤدي عند الاستنطاق انما هو رفع
المؤاخذة والحكم بالبراءة لعدم صدور البيان والتكليف من قبل الآمر فالشك في موضوعه مسبب من
الشك في صدور التكليف فاذا صدر قوله اعتق رقبة مؤمنة على وجه الاطلاق افاد كونه بيانا بمعنى التكليف
لكن لكونه من افراد الطبيعة المهملة الصادقة مع المطلق والمقيد مترقب للبيان فهو يفيد العموم مع عدمه
فاذا صدر خطاب عام قبال الزاهد اتى ببيان للطبيعة المهملة فالشك في مورد انشاء الاطلاق ناشئ من
عدم البيان الذي يفيده العام فترتيب الاصول على مراتب ثلث احدها انشاء العموم الحاكم على انشاء
الاطلاق ثانيها انشاء الاطلاق الحاكم على انشاء البراءة وغيرها من الاصول العملية ثالثها الاصول
العملية الواقعة في المرتبة السفلى فتبين من ذلك انا ان قلنا بكون اعتبار العام من باب الاصل
كان اقوى من الاطلاق ايضا فيرجح النهي الذي يفاده العموم على الامر الذي مؤداه الاطلاق هذا
كله بناء على ما هو التحقيق من كون المطلق حقيقة في المقيد نظرا الى وضعه للطبيعة المهملة الجامعة للمطلق و
المقيد كما راه سلطان العلماء ره واما على القول بكونه مجازا فيه نظرا الى اعتبار الاطلاق في
وضع المطلق وصيرورته مجازا بعروض التقييد الموجب لانسلاخ معنى الاطلاق كما يراه الفاضل
القمي ره ويبتني على ذلك كون عموم المطلقات من باب السراية دون الحكمة فيدور الامر بين تقييد المطلق
الذي هو النهي ولا ريب ان التقييد اولى من التخصيص لكون ذلك اغلب واكثر كما تقرر في باب تعارض
الاحوال وهذه الغلبة تلاحظ تارة بحسب النوع بمعنى ان نوع التقييد اكثر من نوع التخصيص سواء كان ذلك
في العام او غيره فيتوافق ما عداه مخصصا من الشرط والصفة والغاية وبدل البعض مما ذكروا انها
مخصصات متصلة من قبل المقيد للاطلاق اللفظي مثل اكرم العلماء الطوال يجعل الصفة مقيدا

الاطلاق

الاطلاق موضوعهما ثم يعتبر العموم بالنسبة الى المقيد ثم الاستثناء الذي عدّ من جملتها ايضا يحتمل
لوجهين فان اعتبر قيدا في الموضوع كما في الا الوصفية كان مقيدا وان اعتبر الموضوع هو العام
ثم خصص الحكم الوارد عليه بغير ما استثني بالا كان مخصصا الا انه ترجح قصر الحكم على بعض ما تناوله
العام فيما لا تخطر المقيدات المذكورة اللاحقة للعمومات مع سائر المقيدات اللاحقة للمطلقات من نوع
التقييد سواء كان في العام او غيره اكثر من نوع التخصيص المحصور في مؤدى المخصصات المنفصلة
واخرى بحسب الصنف بمعنى انا اذا لاحظنا المطلقات المقيدة وجدناها اكثر من العمومات المخصصة في الخارج
وهذا هو الذي يجدي في المقام لكون الظن في مقام ينطبق عليه هنا وان شئت قلت عند الاغماض عن
الغلبات وجه ترجيح التقييد على التخصيص هو ان العرف بعد عرض الخطابين لو اتفق في كل منهما
يحكمون بالتقييد دون التخصيص وذلك كاف لكون حكم العرف هو المناط والمعيار في مباحث
الالفاظ وبما ذكرنا يصح ان يتمسك لمذهب سلطان العلماء ره من كون المطلق موضوعا للمعنى المهمل ان
شيوع التقييد مع عدم عدهم ذلك منافيا للمطلق ومضادا له دليل على كونه موضوعا للمعنى الصالح
لذلك وربما يتمسك في ترجيح التقييد على التخصيص بان كل تخصيص مستلزم لانضمام التقييد
اليه ايضا فيلزم بارتكاب التخصيص مخالفة اصلين بخلاف التقييد فانه غير مستلزم للتخصيص
فلا يلزم بارتكابه الا مخالفة اصل واحد وذلك لان تخصيص قوله نعم اوفوا بالعقود بعض
العقود يستلزم تقييد وجوب الوفاء بكونه بالنسبة الى بعضها ومثل غيره من التخصيصات وفيه
ان ارتكاب التقييد عند ارتكاب التخصيص ليس الا من آثار التخصيص وتوابعه فلا يكون ذلك
مخالفة اصل مستقلة حتى يكون ذلك مرجحا للتقييد فتلخص من جميع ما ذكرنا ان قوة دلالة النهي
على ما تصدره مما يرجح تقديمه على الامر وتقييده به وهو مما اعترف عليه وقد ذكر الفاضل القمي ره
المرجح المذكور بقوله ومنها ان النهي اقوى دلالة لاستلزامه انتفاء جميع الافراد بخلاف الامر ثم
استضعفه بقوله وقد مر ما يضعفه في مبحث تكرار النهي انتهى وحاصل ما ذكره هناك هو ان النهي
وان خالف الامر في ان الاول يفيد استغراق الافراد والعموم بحسبها وان الثاني مطلق بالنسبة
الى افراده لكن هو افتراق كونهما مطلقين بحسب الازمان لا فرق بينهما في ذلك ولكن
خبير بان ذلك لا ينهض مضعفا لما ذكرنا من المرجح وهو قوة دلالة النهي من جهة افادته العموم دون
الامر لان ذلك انما هو بالنظر الى افادة النهي عموم الافراد دون الامر ولا يلزم من تساويهما في
الاطلاق بحسب الزمان انتفاء كون النهي الذي هو اقوى من جهة افادته عموم الافراد دون الامر ثم
لو قال هنا بناء على مذهبه من كون افادة المطلقات للعموم بالسراية كما تسري الطبيعة
الى الافراد عند تعلق النهي بها من جهة ان نفي الطبيعة لا يتم الا بنفي جميع الافراد كذلك تسري
الطبيعة اليها عند توجه الامر اليها لانهما متساويان من جهة ان تعلق كل منهما

يعم بالسراية فلا يكون النهي اقوى من الامر كان لم دخل في الجملة لكنا نقول وفي فهم العرف ان
فساد ذلك على ما هو المختار من كون المطلق بوضعه للطبيعة المهملة وان افادتها للعموم
انما هو بمعونة الحكمة مما لا اخفاء فيه واما على مذهب من وضعه للطبيعة المطلقة فنقول انهما
وان تواففا في كون الطبيعة في ضمن كل منهما يعم بالسراية الا انها في ضمن النهي اقوى في
نظر اهل العرف فيقدم على الامر هذا هو الكلام على ما يتعلق بترجيح النهي على الامر يرجع
الى العموم والاطلاق ومما يرجح النهي على الامر بوجه آخر وهو الاستقراء لما لموارد الشرع وجد
انه يرجح فيها جانب النهي على جانب الامر كحرمة العبادة في ايام الاستظهار والتجنب عن الانائين
المشتبهين حيث حكم الامام باراقتهما وترك الوضوء الى التيمم وفيه اولا ان الاستقراء لا
يتحقق بوجدان موردين وان تنزلنا عن ذلك لنا ان المتعذر بوجدان موردين انما هو
تحقق العلية دون الاستقراء كما في الاطلاع على افراد طبيعة لها عشرة الاف فرد
فانه وان تعذر حصول العلية بذلك لكن حصول الاستقراء لا مانع منه قلنا ان حصول الظن بذلك
ممنوع ولعل اعتبار الاستقراء الا من باب الوصف ولا اعتبار به بالذات ثانيا لكون الترجيح لا ينهج
على شيء من طريق اعتبار آخر من جهة الظن المطلق وحجية الظن الخاص اذ على الاول يكون
دليلا براسه فلا وجه لعده مرجحا وعلى الثاني يكون مما لا عبرة به اصلا لا انه لا يصلح دليلا ولا مرجحا
مضافا الى ما ذكر من المثالين مما لا مساس له بالمقام اما الاول فلا وجه لعدم ارتباطه بالمقام
على القول باستحباب الاستظهار ظاهر لعدم وجوب هناك يرجح جانب الحرمة عليه واما على القول
بوجوبه فلان الكلام في المقام انما هو في ترجيح الامر والنهي لو تعيين ليستفاد من ذلك التكليف
الفعلي ووجوب الاستظهار ليس من قبيل الحكم الواقعي لانه ان كان متلبسا بالحيض فوجوبه انما هو
بحكم الاستصحاب والا فهو مؤدى قاعدة الامكان ولا ريب في حكم الامرين ومؤداهما من قبيل الاحكام
الظاهرية الخارجة عن محل الكلام في المقام واما الثاني فلا وجه في خروجه عن الكلام هنا في اجتماع
الحرام الذاتي مع الواجب وحرمة الوضوء بالماء المشتبه تشريعي اذ لا حرمة في ملاقاته ذاتا
بالذات كحرمة الغصب والحاصل ان المقام بمسئلة الشبهة المحصورة اصلا لان استعمال الانائين
ان كان في الوضوء مثلا فقد عرفت ان الحرمة هناك تشريعية خارجة عن محل الكلام وان
كان في مطلق الملاقاة فلا حرمة فيها اصلا واما فيما لو فرض اغتسال بالنجس مما حرمته ذاتية فيرها
فيدور الامر بين الاباحة والتحريم وذلك ايضا مما لا يشتبه بمسئلة اجتماع الامر والنهي هذا وقد
اجاب الفاضل القمي عن الترجيح بالاستقراء بوجوه منها ان العلة في الحكم الثابت في مورد الاستقراء
لم يعلم انها محض ترجيح جانب النهي على الامر فلعلها امر آخر ولا دليل في الاستقراء من ذلك واورد عليه
ان تحصيل العلة قبل الحكم انما يلزم في القياس دون الاستقراء فان اللازم فيه انما هو تتبع

حال

حال الجزئيات واحكامها ووجدان كثير منها محكوما عليه بحكم حتى يحصل من ذلك مناط كلي يوجب
الحاق سائر الافراد التي لم يعثر عليها بما عثر عليه منها فتحصيل المناط الكلي في الاستقراء
انما يتحقق بعدا لتوقف على حكم كثير من الافراد لا قبله فانا نحكم فيه وان لم نعلم الكثرة المؤدية الى
المناط ولا يلزم تحصيل العلة في كل من الافراد المستقرئة فيها ومنها ان الاستقراء معارض
باصل البراءة وفيه ان اصل البراءة كيف يعارض الاستقراء فان اعتبار ذلك لكونه اصلا
واعتبار الاستقراء لافادته الظن الا ان يقال باعتبار اصل البراءة ايضا من باب الظن كما يستفاد
منه في بعض الموارد ويجز عليه انه من بعض مطلق الظن المستلزم لاعتبار الظن الشخصي ومعه
لا يبقى وجه لابقاء المعارضة لان الظن بالفعل من اي الامرين حصل كان هو المعتبر ولغو الآخر
مضافا الى ان اصل البراءة من الحرمة مما لا مجرى له في المقام لان المفروض دوران الامر بين
الوجوب والحرمة ومنها ان الحرمة في الانائين معلومة بخلافها فيما نحن بصدده فانها محتملة
ولا يلزم من ترجيح المقطوع ترجيح المحتمل وفيه ان النهي فيما نحن فيه يترجح على الامر لتنقيح المناط لانا
لما وجدنا ان النهي المقطوع ترجح على الامر المقطوع في الطهر بشيء من الانائين المشتبهين علمنا ان
المناط هو كون النهي مقدما فلذلك نقدم النهي المحتمل على الامر المحتمل في مسئلة اجتماع الامر والنهي
هنا وقد ذكر من مرجحات النهي على الامر ان الاول يقتضي دفع المفسدة في المنهي عنه والثاني يستلزم
جلب المنفعة ودفع المفسدة اولى من جلب المنفعة واورد عليه بوجهين احدهما ان ما في الواجب
وتركه يتضمن المفسدة وهي ترتب العقاب كما ان في ارتكاب المنهي عنه يتضمن ذلك فيهما جميعا مما يتضمن
دفع المفسدة فيتساويان ثانيهما ان الحكم بكون دفع المفسدة اولى على وجه الكلية ممنوع فان من المشاهد
المحسوس ان العقلاء في اسفارهم للتجارة مثلا اذا وجدوا ربحا يعتد به اقدموا عليها وان علموا بعروض
شيء يسير مما يحتاج اليه في السفر من سرقة او نهب في بعض المراحل وفيهما نظر اما الاول فلان المراد
بالمفسدة ليس هو العقاب حتى يتوقف على ترك الواجب وفعل المحرم سيما في ذلك المثل المراد ان الامر
لما وجد ان فعل ما يامر به مما يوجب ارتفاع شأن المأمور عن الحالة التي هو عليها امر به ولما وجد
ان فعل المنهي عنه يوجب انحطاط قدر المكلف عما هو عليه الآن والمفسدة عبارة عن انحطاط
رتبته عما هو عليه والى هذا يشير قولهم ان الامر والنهي تابعان للمصالح والمفاسد الواقعية واما الثاني
فلان ما ذكر من المثال وتقديم المنفعة فيه على المفسدة انما هو من جهة علمهم بكون الضرر يسيرا
وعدم الاعتناء به في جنب المنفعة المعتد بها فهو لعلمهم بنقص مرتبة المفسدة عن مرتبة المنفعة
ولا شك انهم اذا علموا بالنفع والضرر في الجملة ولم يعلموا النقص مقدار الضرر عن مقدار النفع قدموا
دفع الضرر هنا ولكن يرد على ما ذكر من الترجيح ان احدهما ان تخصيص الامر بالنفع بالمصلحة و
النهي بالمفسدة مما يتوجه اليه المنع وان لم نقل بكون المفسدة عبارة عن العقاب لانا لا نسلم ان ترك الواجب

تحصيل
فهو عنده فالمصلحة عبارة عن الارتفاع عما هو عليه

مختص في كونه فعلا موجبا للارتفاع قدر المكلف فلا تركه ايضا يوجب الانحطاط كارتكاب جميع المنهي عنه
ثانيهما ان الحاكم بالمصلحة والمفسدة هم العقلاء وهم مميزون بين الامرين اذا قيسا الى الامور الدنيوية
واما الامور الاخروية التي لا يحيطون بكون الارتفاع او نيل منها انما في فعل مصلحة او في تركه مفسدة
ولا يعتد بما علموا كونه مصلحة او مفسدة فلا يحكمون فيها بهذه القاعدة التي هي كون دفع المضرة
اولى من جلب المنفعة نعم انما يحكمون بالقاعدة فيما يدركونه من قبيل معادها ومراتبها وهي الامور الدنيوية
فهي مورد القاعدة لا غير لعقول انها لو ظهرت لهم واحاطوا بها علما لم يلتزموا التحرز عن مفاسدها
وتوضيح المقام ان ارباب العقول المتعارفة التي عليها مدار الاحكام الشرعية يلتزمون التحرز عن المفاسد
الدنيوية تعرضا كالدوا واما الامور الاخروية المفسدة فيها اما ان يكون هو العقاب الذي هو نفسه محض
عن التكليف مترتب عليه فهذا ما يقول به جميع الناس حتى الاشاعرة ولا ريب في التزام العقلاء التحرز
عنه ايضا واما ان يكون ما ينشأ منه التكليف من المصالح والمفاسد السابقة عليه وهذا مما لا يلتزم
ارباب العقول المتعارفة بالتحرز عنه على تقدير ظهوره لهم وان كان مما له خطر عند الشارع وعند
الكاملين المحافظين على ما يوجب التنزل الى الكمال والمتحرزين عما يصيب الانسان من دنو مراتب
الانحطاط ولكن المناط في ترتب الاحكام الشرعية انما هو طريقة ارباب العقول المتعارفة فلو فرض
ان المفسدة في المنهي عنه هي قسوة القلب في الدنيا او الكون في الاعراف وعدم دخول الجنة لم يحكم
العقل المتعارف بلزوم التجنب عن شيء من ذلك وان كان ذلك مما له خطر عند الكاملين وفي نظر
الشارع فارباب العقول المتعارفة انما يلتزمون التحرز عن المضار الدنيوية والعقاب وحيث امنوا
لم يحركهم عقولهم الى الاحتراز عن سائر المفاسد التي ينشأ منها التكليف وقد جرى على هذا ادأب العلماء ايضا
ويشهد بما ذكرنا ان العقل يحكم باعمال البراءة في مواردها لدفع العقاب بلا عبرة لكونها لا تنفي
ما عداه من المفاسد فيريح المكلف من جهة الامن من العقاب ولا يحوك بعد الامن منه الى التحرز عن سائر
المفاسد مع بقاء احتمالها لعدم نفيها لذلك بل مع الظن بها في كثير من الموارد فلو كانت مما يعتد بها
عند ارباب العقول لسقط اعتبار اصل البراءة مع انا سلمنا ان العقل يحكم باعتباره والعلماء يعملون
على مقتضاه في الموارد الفقهية فاعتباره يكشف عن عدم الاعتداد بتلك المفاسد عند الفريقين
وايضا لو كانت تلك المفاسد مما يعتد بها عندهم كان مقتضى الاصل هو جواز العمل بالظن الاخروي
العمل به ووجب الملازمة عند الظن بشيء من الاحكام الشرعية بحصول الظن بترتب شيء من تلك
المفاسد على مخالفته فلو حكم العقل بلزوم التحرز عما ظن فيه المفسدة كان اللازم العمل بالظن
في الحكم الشرعي لاستلزامه لذلك فيكون هو الاصل مع انهم اعترفوا بان الاصل يقتضي حرمة العمل
بالظن فان قلت لو لا ان تلك المفاسد مما يلزم التحرز عنها لما الزم الشارع بتركها مما يترتب عليه
تهيير عنه فالعقل ان لم يحكم بالتحرز عنها ابتداء فلا بد من الحكم به بعد ملاحظة الزام الشارع

قلت

قلت لعل حكم الشارع والزامه منوط بنحو العلم واما في غيرها فالجهل مانع لتلك المفسدة المترتبة
على فعل المنهي عنه في صورة العلم ويشهد بهذا ملاحظة الادلة الشرعية المفيدة لاعتبار الاصول
مثل ما نطق منها باعتبار الاستصحاب واصل البراءة وغيرهما وحكمه بجواز العمل بالظن اذ لولا ان
الجهل مؤثرا لم يكن للحكم باعتبار الاصول عند الشك وجه لبقاء احتمال ترتب المفسدة المترتبة في
صورة العلم وكان اللازم بناء على لزوم التحرز عنها مطلقا حتى في صورة الجهل ووقوع الشك
ان يحكم بالاحتياط وترك ما يحتمل ترتب المفسدة عليه وكذلك كان اللازم ان يحكم بوجوب
العمل بالظن فتلخص من جميع ما ذكرنا ان طريق دفع قاعدة كون دفع المضرة اولى من جلب المنفعة
انما هو المنع منها على الوجه المذكور ولا وجه للجواب عنها بابداء المعارض في هذا المقام لان ثبوت
كلية الكبرى وبعد تسليمها فلا اساس من الالتزام بها في خصوص المقام لدوران الامر بين الوجوب
التخييري والحرمة العينية كما هو محل النزاع في مسألة اجتماع الامر والنهي فلو عورض بان في ترك
الواجب ايضا مفسدة قيل في جوابه ان المفسدة في ترك احد افراد الواجب المخير الى الاخر فلا تترك الصلوة
في المكان المغصوب الى غيره حتى يترجح جهة مفسدة النهي واما ما ذكره الفاضل المحرر في الجواب
من تخصيص المعارضة بوجود المفسدة بما اذا تعلق الوجوب فقال بعد ذكر القاعدة وهو مطلقا
ممنوع اذ في ترك الواجب ايضا مفسدة اذا تعين فتفسيره بالاخفى لان ذلك خروج عن محل النزاع لما
عرفت غير مرة ان محل النزاع انما هو اجتماع الامر التخييري مع النهي العيني لا اجتماع الامر العيني
مع النهي العيني [illegible] ان نظر من تمسك بالقاعدة الى محل النزاع وربما يتمسك في ترجيح النهي
على الامر بالشهرة وهو يحتمل وجهين احدهما ان يراد بذلك جعل الشهرة في نفسها من قبيل
المرجح وهذا يتجه عليه ان كلامنا في المقام من جهة الدلالة والشهرة لا تصلح مرجحة [illegible]
وان صدر من جماعة من المتاخرين حيث يجعلون شهرة المدلول عليه مؤيدة للدليل جابرة لضعف
دلالته لكنه مما لم يقم على [illegible] ولا عبرة بها اصلا نعم هي معتبرة على القول باعتبار مطلق الظن لكن
وجه تسميتها مرجحا لكونها من قبيل الادلة على ذلك القول فالحاصل ان الشهرة مما لا يعد مرجحا
في مقام الدلالة نعم هي من قبيل المرجح بحسب السند ولكنه اجنبي عما نحن فيه وثانيهما ان يراد
بذلك ان الشهرة لما دار الامر في موردها بين العيني والتخييري فلذلك كانت مرجحة في المقام
فانها قامت بتقديم النهي وهو عيني على الامر التخييري واذا دار الامر بين العيني والتخييري
فلا بد من تقديم الاول على الثاني وفيه ان ذلك ناشئ من الخلط بين مقامين متغايرين
وذلك ان ما ذكر من كون العيني يقدم على التخييري اذا دار الامر بينهما انما هو في مقام الاخذ باحد الدليلين
المتعارضين فيما اذا دار الامر بين [illegible] كما لو دار الامر بين الامر العيني والنهي العيني و
ليس هنا [illegible] كما لو دل احد الدليلين على وجوب الجمعة والاخر على حرمتها [illegible]

بالعلم

حينئذ

الاخذ

[illegible]

الحكم بالاخذ بالنهي وترك الامر وقيل بالتخيير بين الاخذ بايهما شاء المامور فيلوح الامر بعد
ملاحظة القولين بين تعيين الاخذ بالنهي والتخيير بين الامر والنهي ولا ريب انه لا بد من الحمل على
التعيين بحكم العقل لتحقق العمل بالقولين ح واين ذلك مما نحن فيه فان الحمل على التعيين اذا
دار الامر بينه وبين التخيير انما هو في الاخذ باحدهما الا انما اذا دار الامر بين ان يكون شيء عينيا
او واجبا تخييريا كما هو الحال فيما نحن فيه بمقتضى الاصل فيما نحن فيه غير موجود لان مقتضى المقام اما
هو البراءة او الاحتياط وهما معا على ما عرفت في تاسيس الاصل في المسئلة على الوجه المتقدم
في المقدمات وشهرة تقديم النهي على الامر ايضا انما هي في تلك المسئلة هذا هو الكلام في الظنيين
وقد عرفت ان الوجه في هذا القسم هو ما ذكره صاحب المعالم ره من تقديم النهي على الامر والحكم ببطلان
مورد الاجتماع واما اذا كانا قطعيين والمراد به كون العنوانين كذلك لا القطع بكون مورد الاجتماع
بخصوصه مامورا به ومنهيا عنه فان ذلك مما ينافي القول بالجواز وبحسم مادة القول بالمنع من اصله
ثم نقول اما المرجح الاول وهو قوة دلالة النهي كما هو المعول عليه عندنا فلا يجري هنا الا ترجيح
بين الدليلين القطعيين والمفروض هنا كونهما قطعيين ثابتين بالدليل القطعي واما سائر المرجحات
المذكورة فان قلنا باعتبارها كانت صالحة للترجيح هنا وان لم نقل باعتبارها كما هو التحقيق فيما قطعنا
ولا بد من الرجوع الى الاصول وحيث شك في تحقق الامر من جهة المزاحم كان الاصل عدمه وتم
هنا ايضا كلام صاحب المعالم ره باعتبار ارتفاع الامر عن مورد الاجتماع واما اذا كان الامر قطعيا
والنهي ظنيا فان نعلم كون الصلوة في المكان الخاص المغصوب مامورا به مع الظن بحرمة عنوان
الغصب فلا ريب انه لا عبرة بالنهي ح ولا يتم كلام صاحب المعالم ره الا ان قال ان من احال الاجتماع
والمانع لا يقول في هذه الصورة ببطلان الصلوة واما اذا كان النهي قطعيا والامر ظنيا عكس
السابق بان يكون النهي عن عنوان التصرف في المكان المغصوب قطعيا ويكون الامر بعنوان الصلوة
ظنيا فلا بد من تحقق مثل هذا الفرض من تقديم النهي لكونه قطعيا ويتم كلام صاحب المعالم ره في هذه
الصورة لان المانع يحكم ببطلان الصلوة ح ثم ان ما ذكرنا من احكام الاقسام الاربعة انما هو بالنظر
الى القول بالمنع من اجتماع الامر والنهي عقلا واما طريقة من جوزه عقلا ومنع عرفا فهي ان كان
الامر والنهي لفظيين كان اللازم عنده هو تقديم المانع عقلا لافادة النهي للعموم المستلزم لتقييد
عرفا وكذلك لو كان الامر لبيا والنهي لفظيا لافادته للعموم فيرتفع به الامر عن مورد الاجتماع بحكم
العرف وان كانا لبيين كان اللازم عنده هو تقديم المجوز لانه يجوز الاجتماع عقلا فلا ينفي مانع من
قبله وليس هناك لفظ حتى يستفاد منه تقييد الامر بحسب تفاهم العرف وكذلك ان كان الامر
لفظيا والنهي لبيا لان مناط فهم اهل العرف لعموم المقتضي لرفع الامر عن مورد الاجتماع انما
هو لفظ النهي ومع كون النهي لبيا لا يتحقق ما هو المناط وقد اجاز الاجتماع عقلا فيلزم من سلوك

طريقه

طريقه المجوز ح هذا اكثر ما يتعلق بيان الثمرة بين القول بالجواز عقلا والامتناع كذلك وتكلم
مما ذكرنا اخيرا الثمرة بينهما وبين القول بالامتناع من جهة العرف وههنا ثمرة اخرى ذكرها بعضهم
بالنسبة الى القول بالامتناع عقلا والامتناع عرفا فنقول قد حكينا سابقا عن بعضهم ان الثمرة
بينهما تظهر في كون مناط الامتناع على الاول هو اجتماع الامر والنهي الفعليين وكون مناطه على
الثاني هو اجتماع الامر والنهي الواقعيين بدعوى ان النهي الواقعي لكونه كاشفا عرفا تعلقه وكونه
للارشاد الى ذلك يفيد تقييد الامر الواقعي ويلزم منه بطلان صلوة الجاهل بموضوع الغصب
واوردنا عليه سابقا بان المفهوم من النواهي انما هو التحريم ولا يستفاد منها كونها تحمل الفساد
فتبقى الاطلاقات على حالها غير مقيدة فما ثبت من ورود التقييد به بعد ذلك يحكم بالتقييد
بذلك القدر وما لم يثبت وكان مما شك فيه اخذ فيه بالاطلاق لا فرق في ذلك بين مذهب
سلطان العلماء ره ومذهب الاكثر اما على الاول فلان اهمامه لكون المطلق عنده موضوعا
لمعنى مهمل صالح للتقييد فاذا ثبت كان اللازم اعتباره واما اذا شك في شيء فاللازم الاخذ
بالاطلاق واما على الثاني فلان ارباب ذلك القول التزموا بالعمل بالاطلاق اذا شك في ثبوت
التقييد وان كان يرد عليهم انهم يقولون بان استعمال المطلق في المقيد مجاز وان ورود المقيد
يكشف عن ان المراد بالمطلق من صدوره هو المقيد وذلك ينافي تمسكهم بالاطلاق عند الشك
ويلزمهم ان يكون الاطلاق مقيدا بالنسبة الى العالم غير مقيد بالنسبة الى الجاهل وهذا يكشف
عن فساد اصل المذهب لكنهم التزموا بالاطلاق عند الشك في ثبوت التقييد حيث لم يتفطنوا
بما يلزمهم فمقتضى ما التزموا به بقاء الاطلاق وان كشف عن فساد طريقتهم في المطلق والمقيد على
ما عرفت فلا يبقى فرق بين القولين من جهة فساد عبادة الجاهل بالموضوع ونقول فيهما الحق
ان الثمرة المذكورة مما يترتب على القولين وبيان ذلك ان خطابات الشارع جارية على
قانون الخطابات العرفية فلو كان الآمر من اهل العرف وامر بالصلوة ثم نهى عن الصلوة في
الدار المغصوبة يكون قد لاحظ الصلوة الموصوفة بوصف مخصوص لجميع افرادها سواء صدرت من العالم
ام من الجاهل وتعلق قصده بعدم وقوعها وان كان الطلب قاصرا بالنسبة الى افرادها وهو الصادر
عن الجاهل فالمقصود اعم من المطلوب وبهذا الاعتبار يكون النهي مقيدا للامر فان النهي لما
كان كاشفا عن مناط التحريم وهو المبغوضية مطلقا لم يكن مانع من صلاحيته للتقييد اذ كان
متعلقه اخص من متعلق الامر لانفهام التقييد عرفا ومثله الحال فيما لو كان اعم من وجه على تقدير
انفهام التقييد عرفا وعلى هذا فيلزم لمفصل القول بفساد عبادة الجاهل بالموضوع الا ان
من ذكر الثمرة اشتبه عليه الامر من جهة الصغرى فزعم انه يفهم التقييد عرفا في العامين من
وجه ايضا فما ذكره من الثمرة على تقدير تسليم الصغرى مما لا غبار عليه لما عرفت من تحقق المبغوضية

الآمر

في جميع ذلك المنهي عنه والجهل ليس بمغير للحكم غاية الامر ان الجاهل اعتقد غير المامور به مطلوبا

وذلك الاعتقاد مامور به لهذا الواقع ثم يتحقق له العذر في عدم الاتيان بالمامور به وابين مع

من صرورة بعتقده مامور به في نفس الامر كالمامور بعتق رقبة مؤمنة فاعتق الكافرة معتقدا

كونها مؤمنة لم يكن ممتثلا للامر غاية الامر ثبوت العذر له في تفويته ما دام جاهلا فاذا انكشف

خطاؤه تبين عدم اتيانه بالمامور به ولا بد له من الاتيان به وكذلك الحال في صلوة الجاهل

بموضوع الغصب فانه جاهل بكون ذلك المكان مغصوبا لا يجعل الصلوة فيه مندرجة تحت

ما امر به فلا تكون تلك الصلوة اتيا بالصلوة المامور بها وان كان معذورا من جهة الجهل

متاباً من جهة الانقياد ولا بد من الاتيان بها بعد العلم ولا ينافي ما ذكرنا الطريقة مسلك الفقهاء

من حيث انهم يرون صحة صلوة الجاهل بالموضوع ولازم ذلك ان تكون تلك الصلوة مندرجة

تحت ما امر به منها لان حكمهم بذلك ناظر الى اجتماع الامر والنهي والمدار فيه على الراجح لا الى

قاعدة الاطلاق والتقييد والرجوع الى الاجزاء كما هو مبني قول المفصل واما في مسئلة اجتماع

الامر والنهي فالبناء على التقديم بالاهمية كما هو لازم المزاحمة فمن ذكر حديث الترجيح بقوة

الدلالة والتقييد فقد سهى سهوا بينا فاذا تعلق الامر بعنوان والنهي بعنوان آخر واجتمعا في مورد

كما هو موضوع المسئلة ومورد فتوى الفقهاء فلا بد من الاخذ بالاهم فلذلك لم يرتبوا بحكم الاكثر

بعد ارتفاع النهي ولما كان الجاهل مما لا يوجه اليه النهي حكموا بوجود الامر من جهته فقد

ظهر مما قدمنا ان الجهل ليس بمغير للحكم لذي هو المبغوضية فلا فالابد لهذا رج المنهي عنه بسبب

الجهل تحت المامور به ثم لو فرض عدم القدرة من وجوه اخر بدل الجهل كان مغيرا للحكم من

ولسر في ذلك انه لو قال اعتق رقبة ثم قال لا تعتق رقبة مؤمنة كان ايجابا كون الرقبة مقيدة

مؤمنة مشروطا بالقدرة فمع عدم القدرة يبقى اطلاق وجوب عتق الرقبة على حاله لان الاطلاق

لم يتقيد الا بوجوب المؤمنة عند القدرة فلا تقييد زايد من ذلك فعند انتفائه يبقى الاطلاق

الامر الثاني لا اشكال في ان المانع من جواز اجتماع الامر والنهي انما يمنع من اجتماعهما في مصداق

واحد واما المجتمعان في موجود فلا خلاف حتى من المانع في جواز اجتماع الامر والنهي فيهما فانه كما

يجب الكبرى مما لا اشكال فيها وربما يقع الاشتباه في خصوص الموارد من جهة التمييز بين المقامين

وقد كثر ذلك في الموارد الفقهية فمنها الصلوة في الدار المغصوبة فقيل بصحتها نظرا الى

ان متعلق الامر والنهي هناك مما اجتمع في الموجود كما ذكره المولى البهبهاني ره في توجيه كلام

الفضل بن شاذان حيث ذهب الى صحة الصلوة المذكورة من ان المنهي عنه انما هو الكون الغصبي

اللازم للجسم وان لم يكن من ذوي الارواح والمامور به انما هو الكون الصلوتي الذي هو عبارة

عن الحركات والسكنات وقد اجتمعا في مورد وليسا متصادقين وكان ان هذا القائل

قد فرط

قد فرط كذلك افرط بعضهم كصاحب كشف الغطاء ره حيث قال ببطلان الصلوة في فسطاط مغصوب

لا يمس شيئا من اعضاء المصلي في حال الصلوة بل والصلوة في بيت مباح سقفه مغصوب بل قد افتى

لو كان شيء من اجزائه مغصوبا ولو كاجر واحد وقد ادعى بطلان الصلوة هناك عند كل في الصلوة المفروضة

وذهب المحقق ره الى جواز النافلة في المكان المغصوب دون الفريضة مستندا الى ان الصلوة

النافلة عبارة عن النية والتكبير والقرائة والايماء للركوع والسجود فالقيام الذي يتحقق

الكون خارج عن ماهية النافلة وربما احتج مع ما لم يدخل في مهيتها بعيد وكذلك الركوع

والسجود المتضمنان للحركات والقرائة لا تستلزم الا التصرف في الهواء ولا دليل على حرمته ورد

عليه صاحب كشف اللثام بانه وان تحقق ماهية النافلة بما ذكره الا انه يلزم اجتماع الامر والنهي في

المصداق عند اختياره الفرد المتضمن للركوع والسجود وذلك لان النافلة لها فردان احدهما

ما ذكره المحقق ره وهو اقل ما يتحقق به مهيتها وثانيهما الفرد الاكمل المتضمن للركوع والسجود على الوجه

المتعارف فهما من قبيل ما هو جزء عند وجوده وليس جزء عند فقده بل ينتفي باستعمال الكل كما في

الرفوف والروازن والابواب بالنسبة الى البيت فانها اجزاء له عند وجودها ولا ينتفي بانتفائها

البيت وكذلك ما زاد على اربع قوائم بالنسبة الى السرير ~~فانه مع الاشتمال عليه الجزء~~ فانه مع الاشتمال

عليه يصدق عليه انه سرير ومع عدم الاشتمال عليه وقد تقدم في مبحث وضع الاسامي للصحيح والاعم

ما يتضح به تفصيل المقال وعلى هذا فاذا اختار المتنفل ايقاع النافلة على الوجه الذي يشتمل على

الركوع والسجود اشتملا كانا جزئين لها لا انه يصدق عليهما الغصب لكونهما تصرفا في ملك الغير

وكذلك الكون في الصلوة فيجتمع الامر والنهي ولازم ذلك البطلان ومنها الصلوة في اللباس

المغصوب فقد ذهب صاحب الجواهر ره الى صحة الصلوة فيه مع اختياره بطلان الصلوة في المكان

المغصوب مستندا الى ان التلبس باللباس المغصوب ليس عين الحركات التي هي اجزاء

الصلوة بل مما اجتمع معها في المورد ومنها الصوم في المكان المغصوب فقد ذهب بعضهم الى فساده

~~فيه وعدمها فيه ومنها قراءة القرآن~~ ومنها اداء الزكوة والخمس في المكان المغصوب فقد ذهب بعضهم

الى عدم وقوعها فيه ومنها قرائة القرآن في المكان المغصوب فقد ذهب بعضهم الى فسادها

فيه حتى انه لو كان القاري اجيرا لغيره لم تبرء ذمته مما استوجر له ومنها الوضوء والغسل في

المكان المغصوب وبالاناء المغصوب وبالاناء المصوغ من الذهب والفضة فقد ذهب بعضهم

الى بطلانها بل زاد بعضهم ان المتوضي لو صب في مكان مباح ولكن كان رشح الماء الذي

ينفض من اعضاء الوضوء يقع فيه مغصوب بطل وضوءه وقد بنوا جميع ذلك على مسئلة

اجتماع الامر والنهي وبالجملة فتميز الاجتماع المورد ي والمصداقي مما يحتاج الى لطف قريحة

فنقول اما الفرق بينهما بحسب المفهوم الكلي فهو ان الاول مما لا يصح فيه حمل احد المجتمعين على

والفرق بين المقامين يتضح من ان البناء على التقييد بناء على قول المفصل م

كالايماء بالركوع والسجود

ومنها

فتمييز م

الاخر بخلاف الثاني فلا بد فيه من ذلك وعلى هذا لا يشتبه على احد وانما الاشتباه في الموارد الخاصة
يقول في تمييزها على وجه الخصوص اما الصلوة المفروضة في المكان المغصوب فلا بد للقائل
بصحتها من الالتزام بشيء من الامرين احدهما ان يقول بان الكون المنهي عنه هو ما يقتضيه الجسم
في التحيز والكون الصلوتي هو الحركات والسكنات الزائدة على ذلك فهي المامور بها وقد اجتمعا في
المورد على ما عرفت تفصيله عن المولى البهبهاني ثانيهما ان يقول ان ماهية الصلوة ليست هي نفس
الركوع والسجود وغيرهما من الاجزاء المؤلفة المقترن بعضها ببعض بل هي الهيئة الحاصلة منها وهو
مفهوم اسم المصدر من وقوع معنى المصدر فالاولى هي المنهي عنها والثانية هي المامور بها اما
الاول ففساده ظاهر ضرورة ان المصلي يتصرف باكوان الصلوتية في مال الغير فتندرج تحت عنوان
الغصب ويصدق عليها ذلك ولعل المولى البهبهاني انما ذكر ذلك توجيها لكلام الفضل بن
شاذان لا اعتقادا لذلك مذهبا لان شانه اجل من امثال هذه المقالة واما الثاني فيدفعه اولا
ان الصلوة ليست الا عين الافعال الصادرة عن المصلي من القيام والركوع والسجود وغيرها
بحكم الاخبار الناطقة بحمل الصلوة على الاجزاء المؤلفة وبالعكس وثانيا انه بعد التنزل عما ذكر
لا مناص من كون الافعال مقدمات لتلك الهيئة الحاصلة وعند حرمة المقدمة واتحادها مع الكون
المنهي المتحقق في الامر المحرم يسقط الامر بذي المقدمة وتفصيل الكلام في ذلك … ومن
ظاهر ان الاتيان بالهيئة المذكورة يتوقف على الافعال المحرمة الغصبية ولو بعد الشروع فيها
ولازم ذلك فساد الصلوة من جهة سقوط الامر بها واما النافلة فنقول على تقدير اختيار المشتغل
ايقاعها بالركوع والسجود على الوجه المتعارف فتحقق الحق يبتني على الوجهين في الايماء من
لزوم القصد به الى كونه بدلا عن الركوع والسجود وعدمه فان قلنا بالثاني مع القول بعدم لزوم قران
الذكر للركوع او السجود بالايماء فالحق ما ذكره المحقق ره لانه يتحقق الايماء بالراس في اول الهوي
الى الركوع او السجود فيتحقق بذلك مسمى النافلة وليس الايماء الا من قبيل التصرف في الهواء
الغير المحرم ويكون المنهي عنه ما زاد على الايماء الحاصل بصيرورته راكعا او ساجدا وقد
اجتمع مع المامور به بحسب المورد وان قلنا بالاول فالحق ما ذكره كاشف اللثام لعدم تحقق
الايماء بالقصد والمفروض انه لم يقصد الا الركوع على الوجه المتعارف فلا يكون اول الهوي
ايماء يتحقق به مسمى النافلة لعدم تحقق ذلك الا بالقصد والمفروض انتفاؤه واما
الصلوة في اللباس المغصوب فلان المصلي يتصرف بالحركات الصلوتية وانتقاله
فيها من حال الى حال فتكون تلك كونا صلوتيا وغصبا معا لصدقهما عليه جميعا ولازم ذلك
بطلان الصلوة واما الصوم في المكان المغصوب فمستند القائل بفساده انه لا بد من نيته و
قصد البرء من الاخطار بالبال ولان القصد والاخطار من قبيل حركة القلب وهو ينفذ في الهواء

الايماء

المملوك



المملوك للغير حتى الى الجوف ولا ريب ان ذلك تصرف في ملك الغير فيكون غصبا وحينئذ من الصوم
فيجتمع فيه الامر والنهي فيفسد لذلك وفيه اولا انا نمنع كون النية عبارة عن الاخطار وانما
هو الداعي الى الفعل وثانيا انا نقول بعد تسليم ان النية هي الاخطار ان التصرف في الهواء
المملوك للغير مما نمنع شمول ادلة حرمة التصرف في مال الغير له ولو سلم فالحرمة لا
يوجب الفساد … واما اداء الزكوة والخمس في المكان المغصوب فمستند القائل بالفساد ان
الزكوة مثلا عبارة عن نفس الاعطاء وتحريك يده في الاعطاء تصرف في هواء الغير فيكون مامورا
به ومنهيا عنه وفيه ان الزكوة عبارة عن ايصال الحق الى مستحقه لا عن نفس الاعطاء ولذلك
حكموا بانه اذا كان له على الفقير دين فاحتسبه زكوة احتسب عنده … فليس ذلك الا
لكون الزكوة عبارة عن ايصال الحق الى اهله والاعطاء من جملة وسائطه ولم ينحصر المقدمة في
المحرم لامكان الاعطاء في غير ذلك المكان حتى يسقط الامر بذي المقدمة كما كان … الامر
في الصلوة وذلك لان الصلوة بالشروع فيها يتوجه الى المكلف الامر بالاتمام بخلاف الزكوة فانه
عند تاديته الى الفقير لا يتوجه اليه الامر باتمام ذلك على وجه يتصل به الى الفقير … الى
ما عرفت من المنع من حرمة التصرف في هواء الغير واما قراءة القران في المكان المغصوب فعند
افتى بفسادها الشهيد والمحقق الثاني لتضمنه التصرف في هواء الغير فيكون غصبا منهيا عنه
مع الامر به من جهة كونه قراءة فهما متحدان في الصدق وفيه … من شمول قوله لا يحل مال امرء
مسلم الا بطيب نفسه لمثل ذلك التصرف فلا يناسب الحكم بالفساد واما الوضوء والغسل فيهما باعتبار
سراية الحرمة اليهما على وجوه ثلثة احدها ان يكون المكان مغصوبا مع اباحة الهواء كما لو
توضأ في دار مثلا معتمدا على نعل مغصوب او اغتسل في حوض كبير مغصوب وشرع في ملك
فدخل فيه واغتسل ثانيها ان يكون الهواء مغصوبا مع اباحة الارض ثالثها ان يكون الماء مغصوبا
اما الاولان فقد حكم جماعة فيهما بفساد الوضوء والغسل من جهة كون الحركات التي هي اجزاؤهما
تصرفا في مكان الغير وهوائه ولكن يمكن القول بالصحة مع كون الهواء مغصوبا استنادا الى
شيء من امور ثلثة احدها المنع من صيرورة الهواء ملكا للناس ثانيها المنع من شمول ادلة
حرمة الغصب لمثل هذا النوع من التصرف اليسير في الهواء بعد تسليم صيرورته ملكا كما
يدل عليه صحة النظر الى الغير بالعين ونحوه وان كان التصرفات لعدمها قبيحا في … كبناء
بيت في هواء الغير ثالثها القول بان الوضوء والغسل ليسا عبارتين عن صرف (?) الماء و
تحريك الاعضاء وانما هما عبارتان عن الاثر الحاصل من ذلك وهو وصول الماء الى البشرة
فيكون المامور به غير المنهي عنه واما مع كون المكان فقط مغصوبا فالقول بالصحة ظاهر
لان تحريك اليد وغسل البشرة مثلا ليسا مما يتحقق به التصرف في المكان بل انما يتحقق

اللازم

الكون فيه بعينه تصرف فيه ثم دفع الاشكال في الوضوء من جهة مسح القدمين فان الاشكال فيه حاصل
من جملة اجزاء الوضوء وهو مما يعد تصرفا في ملك الغير فلو توضأ في المكان المغصوب ومسح
قدميه في مكان مباح ارتفع الاشكال واما الثالث وهو ما لو كان الماء مغصوبا فالمعروف فيه
بطلان الوضوء والغسل من جهة انهما عين التصرف في الماء المغصوب فيجتمع فيه الامر والنهي وربما
قيل بالصحة نظرا الى امرين احدهما ان المطهر هو صب الماء على محل الطهارة ويكون قد تلف الماء
المملوك للغير فيضمن قيمته ونحو اجزاء الماء الباقية على الاعضاء ملكا له حذرا من الجمع بين العوض
والمعوض او تعد من جملة المباحات التي يسوغ التصرف فيها لكل احد فحينئذ اجراء اليد عليها يكون
قد تصرف في ملكه لا في ملك الغير فلا يكون منهيا عنه بل مامورا به فقط وثانيهما ان الوضوء مثلا ليس
عبارة عن صب الماء بل هو الاثر الحاصل منه فيكون المامور به غير المنهي عنه غاية الامر انه اجتمع معه
في المورد ويندفع الاول بان صب الماء على الاعضاء وان اخرجه عن المالية لكن لم يخرجه عن الملكية
ومن البين ان الثانية اعم من الاولى بحسب الخطر ملك وان لم يعد مالا فالقطرات الباقية على الاعضاء
باقية على ملك مالكها الاول ولا سبب يقتضي نقلها الى المتطهر المتلف ولا تخرج عنها الملكية وعن
اللازم بالاتلاف فانما هو عوض المالية لا الملكية ايضا فلا يلزم من بقائها على ملك المالك الاول الجمع
بين العوض والمعوض عنه فلعل ضمان القيمة لا يخرج المملوك عن ملك مالكه ولهذا ذكروا انه لو حال بين
مالك وماله بان اخذه ووضعه في مكان لا تناله يد المالك لغيبته عنه او القاه في البحر الا يصير بذلك
بل يبقى على ملكه وغصب عبد الغير فابق فضمن القيمة ولا يخرج الملك عن سلطنة مالكه فيجوز له عتق العبد ثم
ان رد الملك الى مالكه كان له استرداد القيمة التي دفعها الى المالك والثاني بان الوضوء عبارة عن الغسلتين
والمسحتين وانما يطلق على اثر الوضوء مجازا عن نفس الغسل والمسح لا الاثر الحاصل منهما واما الوضوء من
بالاناء المغصوب والمصوغ من الذهب او الفضة مع انحصار الاناء في شيء منها مع عدم امكان تطهيرها
بغير الاناء ايضا فلا اشكال في ان الطهارة عليها لاعضاء المعد للمحرم فيسقط الامر بها الى التيمم واما
مع عدم الانحصار فالتصرف في الاناء ليس الا الاغتراف منه واخذ الماء بيده الى الاعضاء للطهارة
فكلما يتصرف في الاناء المغصوب حتى يحد في الحد واما القائل بالفساد فيقول ان صب الماء الذي
من الاناء المغصوب يعد تصرفا في الاناء عرفا فيكون مامورا به ومنهيا عنه وهو ممنوع بل هو تصرف في
الاناء وغسل العضو مما يجتمعان في المورد واما الوضوء في مكان مباح مع كون المكان الذي ينصب
اليه الماء مغصوبا فالقائل بعدم وقوع الطهارة يقول ان المطهر هو صب الماء على اعضاء الطهارة في
في ملك الغير فيفعل ذلك طهارة وتصرف في ملك الغير والتحقيق انه ان كان له مندوحة عن وقوع
الماء على المكان المغصوب بان يمكنه عزل الماء الى الخارج لو كان يمكنه ايقاعه عليها او يمكنه ايقاعه
على ثيابه او سائر اعضائه ومع ذلك يوقع الماء على المكان المغصوب اختيارا فلا اشكال في وقوع

عن

طهارته صحيحة لان صب الماء على الاعضاء ليس عين التصرف في ذلك المكان بل مما اجتمع معه في
المورد وليس ذلك التصرف من قبيل الافعال المولدة من فعله اضطرارا حتى يسري اليه النهي من تلك الجهة
وان لم يكن له مندوحة عنه بان كان الحال بحيث يستلزم التصرف في ذلك المكان اضطرارا فهو جيز
البطلان واما الصلوة تحت فسطاط مغصوب وسقف كذلك مع كون اصل المكان مباحا
ففيه وجهان من ان التصرف في الفسطاط والسقف عرفا انما هو عبارة عن الكون تحتهما فيكون الصلوة
تصرفا فيهما بحسب العرف فيجتمع فيه الامر والنهي كما ذكره كاشف الغطاء قدس سره وقضيته ذلك بطلان
الصلوة ومن ان الحس يقضي بانتفاء التصرف فيهما في الفرض المذكور وقضيته ذلك صحتها فتلخص
مما ذكرنا ان الاشتباه في الموارد الخاصة يقع تارة من جهة اشتباه الاجتماع الموردي بالمصداقي
بعد تحقق المامور به والمنهي عنه واخرى من جهة توجه النهي بنفس النهي المشكوك وانها كما في الصلوة
تحت الفسطاط المغصوب مثلا لما عرفت من الشك في كون الصلوة تصرفا في ملك الغير حتى يسري اليها
النهي وعدمه حتى لا يسري اليها ذلك الامر الثالث قد عرفت ان المانع من اجتماع الامر والنهي
انما يمنع من اجتماع التكليفين وان اجتماع الامر الفعلي والنهي الشأني مما لا مانع منه كما عرفت
من طريقة الفقهاء في فتواهم بصحة صلوة الجاهل بموضوع الغصب فلا كلام في ذلك وانما الكلام
في انه اذا توجه النهي عن شيء الى المكلف على وجه الفعلية والتنجيز ثم ارتفع بفعل المكلف مثلا هل يمكن
ان يتوجه الامر اليه بعد ارتفاعه ام لا بل يبقى اثر النهي ويمنع الامر بعد ارتفاعه مثل المراد الجنب
اذا كان على شاهق فيا حل على حرمة نحو عن ان يرمي بنفسه في الماء للغسل فان رمى بنفسه ارتفع
عنه النهي بمجرد صيرورته على حالة لا يملك نفسه فيها الا على مذهب ابي هاشم وللفاضل النجري نقل
المشهور بصحة الامر المنهي عنه وهو الغسل بعد ارتفاع النهي عنه ولم اقف على صاحب نقل الى الجواز و
هذه المسئلة وان لم تعنون في الاصول ولا في الفروع الا ان الذي يستفاد من مجاري كلمات الفقهاء
رضوان الله عليهم هو المنع بيان ذلك انهم ذكروا ان الجاهل المقصر غير معذور والمراد به
من خطر بقلبه شيء من الدين فلم يطلبه سواء كان اصلا او شيئا من فروعه فاذا خطر بقلب العبد بحدوث
سلطان من سلاطين الاقاليم الشاسعة انه يمكن ان يكون له حجة قد انفذ اليه وكتاب على خلاف ما
عليه من الملة توجه اليها الامر بالطلب بمجرد ذلك الخطور وعدت في عداد المقصرين بالتقاعد
عن الفحص وترتب عليها العقاب على جميع ما فاتها من اصول الدين وفروعها ولذلك حكموا بانه اذا خطر
بقلب من قبل معرفته باحكام الدين من المسلمين ان الصلوة في المكان المغصوب باطلة
وان التصرف في مال الغير بغير اذنه حرام فلم يتفحص ثم ذهل عن ذلك فاتفق انه صلى في مكان مغصوب
بطلت صلوته لانه بمجرد الالتفات الى الحكم الى حرمة الغصب توجه اليه النهي وبالذهول وان ارتفع
النهي الفعلي الا ان اثره باق فلا يتوجه الامر بالصلوة في المكان المغصوب اليه فتبطل صلوته

لمكان انتفاء الامر وامام عدم الدخول والاتيان بالصلوة على ما هو عليه من الشك فلا كم
فيه اوضح وان كان خارجا عما نحن بصدده لذلك لعدم امكان قصد التقرب والحال هذه اذا عرفت
ذلك فنقول ان القول بجواز توجه الامر فيما نحن فيه والحكم بصحة الغسل في الصورة المفروضة
لابد فيه من البناء على احد الامرين اما القول بجواز اجتماع الامر والنهي متمسكا في تحقق النهي ح
[illegible] بالامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار واما القول بان الامر مع بقاء اثر النهي الذي هو المبغوضية
مما لا مانع منه اما الاول فلا يلتزم به المجوز كما لا نلتزم به نحن فلا بد وان يقول بالثاني وكيف كان
فالحق عدم الجواز والدليل عليه امور الاول انا لو قلنا بالجواز في الصورة المفروضة لزم عدم تصور
امتناع اجتماع الامر والنهي راسا بيان ذلك ان الامر والنهي اللذين هما عبارتان عن الانشاء
مما يعني بصدده يبقى من كل منهما اثره الذي هو كون متعلقه يجب ان يشتغل الامر عنه لايجاده او
بحوله [illegible] وان شئت عبرت عن ذلك الاثر باشتغال ذمة المكلف فاذا زال انشاء الامر
والنهي بقي اثرهما فالاجتماع انما يقاس بالنسبة الى الاثرين فنقول ان اريد بامتناع اجتماع الامر والنهي
امتناع اجتماع نفس الانشائين في الوجود خرج البحث عن كونه مسالة من مباحث العقلاء لان البحث يحتاج
اثبات امر غير معقول بالضرورة ونفيه ضرورة انتفائهما بالانتهاء الى اخر حرف فيهما وان اريد امتناع
اجتماع الاثرين فهو في المفروض ايضا موجود لان اثر النهي باق لا محالة فاذا ارتفع النهي عند تحقق اثر
الامر ايضا فيلزم اجتماع الاثرين وح كيف يسع المانع من اجتماع الامر والنهي كما هو المختار عندنا
عندنا النصر للقول بالجواز فيما نحن بصدده. وحاصل هذا الدليل النقض عليه باجتماع الامر
والنهي فان النهي عن الغصب اذا صدر عن المولى كان معناه المنع عن طبيعته الشاملة لكل جزء من
اجزائه المتصرف فيه ويبقى اثره الذي هو الاشتغال بالتحرز عنه ومثله الحال في الامر فامتناع
الاجتماع انما هو بالنسبة الى الاثرين فاذا اجاز تعلق الامر المستقبل لاثر مع بقاء اثر النهي
توجه اليه النقض بمثل اجتماع الامر والنهي فيقال له كيف منعت من الاجتماع هناك مع كون الحال
فيه على قياس ما هنا الثاني طريق الحل وهو ان مناط عدم جواز اجتماع الامر والنهي انما هو امتناع
كون شيء واحد محبوبا ومبغوضا وهو موجود في المقام ولازم ذلك هو القول بالمنع ههنا
ايضا الثالث ان لازم القول فيما نحن فيه نظرا الى ارتفاع النهي انما هو القول بان النهي
في العبادة لا يوجب الفساد لان المجوز لم يعتبر اثر النهي وانما اعتبر ارتفاع نفس النهي وهو
في حال الاشتغال بالصلوة في الدار المغصوبة مثلا مرتفع ولازم ذلك هو القول بعدم فسادها
مع سبق النهي عن الاتيان بها فيها الرابع ان القول بجواز الامر في الصورة المفروضة يلزمه القول بجواز
النسخ قبل مضي مقدار زمان يسع المامور به وذلك مما لا يقول به احد من الامامية بل من عدا جماعة
من الاشاعرة وبيان ذلك انهم ذكروا ان لازم القول بجواز النسخ في الصورة المفروضة [illegible]

بالجواز ايضا

الامر والنهي

من القول بالبداء الحقيقي في حقه تعالى المستلزم للجهل بالعواقب والقول بجواز اجتماع المصلحة
والمفسدة فالقول بجواز النسخ المذكور يستلزم الالتزام باحدهما مع ان كلا من الامرين لا يبقى له مجال
في القول بذلك وحيث التزم المجوز باجتماع المصلحة والمفسدة فيما نحن فيه لزمه القول بجواز النسخ قبل
حضور زمان يسع الفعل ايضا اذ لا فرق بين تقدم الامر على النهي وعكسه بعد تجويز اجتماع الاثرين
الخامس ان لا مجال لتوجه الامر بعد ارتفاع النهي لان علة ارتفاعه انما هي صيرورة الفعل اضطراريا
ومن البين ان الفعل الاضطراري كما لا يجوز النهي عنه كذلك لا يجوز الامر به ايضا لذلك ويسلم
انه لا فرق في عدم جواز توجه الامر بين ما لو كان الامر عينيا كما لو لم يكن بعد السقوط طريق الا الى
الوقوع في البحر في المثال المذكور وما لو كان تخييريا كما لو فرض ان هناك محلا آخر غير البحر
ربما يتفق للساقط عن الشاهق المذكور الوقوع فيه فكما لا يصح الامر عينيا كذلك لا يصح الامر على
وجه التخيير لعدم قدرة المكلف على شيء منهما فيقبح الامر ولو على وجه التخيير وكذلك لا فرق في المقام
بين الامر وغيره فلو كان في سفح ذلك الشاهق نهر وغير نهر يحتمل وقوع الساقط على كل منهما لم يجز
للمولى الايجاب بالسقوط على غير النهر مثلا لخروج المامور به عن تحت قدرة المكلف فيقبح الامر ولا
يكون كونه على وجه التخيير في الاول وتعلقه بالاعم في الثاني رافعا لقبحه فان قلت اذا تحقق هذا
الباب لزمك الخروج عما افتى به الاصحاب وذلك لانك ذكرت ان اثر النهي يمنع عن توجه الامر الى
ما فيه ذلك الاثر مع انا نشاهد من الفقهاء خلاف ذلك لانه اذا امر المولى بامر موقت بزمان عن زمان
الامر كالامر بالحج قبل ذي الحجة بشهرين فترك المامور الامتثال في زمان تدارك المقدمة حتى خرجت
القافلة ولم يحج معهم في تلك السنة فبعد تحقق ترك المقدمة المفضي الى ترك ذي المقدمة ولم يتيسر
الخروج الى الحج بعد ذلك فاذا وصل زمان ذي المقدمة وهو الحج مثلا فهو في ذلك الزمان يشتغل
بغيره من العبادات في منزله والفقهاء لا يحكمون بفسادها بل يقولون بصحتها مع ان مقتضى الامر بالشيء
النهي عن جميع اضداده الخاصة فالامر بالحج في خاصة ذي يقتضي النهي عن كل ما هو ضد له وقع منه
في ذلك الزمان ولذلك حكم من قال باقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده بان المكلف لو سافر ولم يمكن
الشغل في وقت الحج فخرج الموقف بطلت عبادته التي تخالف الامر به من ترك الخروج مع القافلة
مع عدم تيسر الخروج بعده فقد تحقق منه العصيان وبقي اثر النهي عن الضد وهو مبغوضيته فلو
كان بقاء اثر النهي يمنع من الامر كان اللازم للفقهاء ان يحكموا بفسادها ان اتيانها في زمانه
في يوم عرفة مثلا حيث حكموا بالصحة دل على ان اثر النهي لا اثر له في المنع عن توجه الامر اليه
بعد ذلك فقد صارت سببا اذ ذهب اليه غير واحد من الفقهاء باسرهم قلت الحكم بالصحة فيما ذكرت
انما هو لامر آخر لا مدخل له بهذه القاعدة فلا يكون نقضا على ما ذكرناه وبيان ذلك ان الواجب
من المقدمات انما هو ما افضى الى ترك ذي المقدمة فاذا اوجب الامر شيئا اوجبت مقدمته التي

فالوقوع في الماء مثلا
في المثال المفروض اذا لم يكن
منهيا عنه لكونه اضطراريا
لم يجز الامر به مع

بالمبادرة مع

يستند فوات ذي المقدمة الى فواتها وسائر المقدمات مقدمات ثانية ولما كان ترك الضد من قبيل المقدمات
فيجب منه بوجوب الضد الاخر ترك ما يقتضي الاتيان به الى ترك المامور به ويستند تركه الى فعله
التي يستند ترك ذي المقدمة اليها في المثال المذكور انما هو الخروج مع ما قلته فهو الواجب المنهي عن
تركه واما ترك الصلوة في يوم عرفة فليس مما يعد مقدمة ولا يستند الى تركه الذي هو فعل
الصلوة ترك الوقوف فالنهي عن ضد الحج غير شامل لها ابتداء ولا الامر به بسبب الوجوب كذا الاثم
لو فرض بحيث يستند الى تركه ترك الحج كان منهيا عنه كما لو فرض انه وصل الى ادنى الموقف فاشتغل
ثمة بالصلوة فيتوجه النهي اليها لان ترك الصلوة ح من قبيل المقدمات التي يقتضي تركها الى
ترك ذي المقدمة فعند ذلك يتبين الوجه في حكمهم بالصحة اذا صلى في البلد الثاني وحكمهم بالفساد اذا
صلى في ادنى الموقف وان الحكم بالصحة في الاول انما هو من جهة عدم شمول النهي لمثل تلك الصلوة
لا من جهة كون اثر النهي غير مانع من الامر وقد ظهر لك من هذا التقرير ان ما ذكرناه في مبحث المقدمة
من ان الامر لا يمتنع اجتماعه مع المعصية استنادا الى صحة الصلوة في يوم عرفة في البلد النائي كلام
ظاهري ينبغي العدول عنه عند التحقيق فان قلت كيف اسندت الى الفقهاء انهم لا يجوزون الامر مع
بقاء اثر النهي مع انا نرى انهم حكموا بخلاف ذلك فانهم ذكروا ان من دخل دار قوم غصبا جاز له التنفل
بخروجه مع سعة الوقت وينوي الركوع والسجود وكذلك الحال في الفريضة عند ضيق الوقت فلو كان
اثر النهي مما يمنع من تعلق الامر لم يكن وجه لصحة الصلوة قلت لا نهي عن الخروج عندهم في الحال ولا اثر سابقا
حتى يمنع اثره من الامر بل الخروج في المفروض مامور به عندهم لا غير والنهي السابق غير شامل
له فلا يكون ما ذكروه مناقضا لما نسبناه اليهم هذا مجمل المقال وتوضيح الحال ان اجتماع الامر والنهي
تارة يعتبر فيما فيه جهة واحدة وقد عقدوا له الباب وتكلموا عليه بما عرفت تفصيل القول فيه واخرى يعتبر
فيما له جهتان كالخروج بالنسبة الى من توسط ارضا مغصوبة واختلفوا فيه على اقوال ثلثة
احدها ما ذهب اليه ابو هاشم من كونه مامورا به ومنهيا عنه معا قياسا بالفعل والترك كليهما
اختاره الفاضل القمي ره وعزاه الى ظاهر الفقهاء واستشهد على ذلك بانهم ذكروا ان المستطيع
اذا اخر الحج عمدا فاتته الاستطاعة وجب الحج بعد ذلك ايضا فان ذلك يدل على ان الامتناع بالاختيار
لا ينافي الاختيار فيجوز التكليف بما لا يطاق اذا كان السبب فيه هو سوء اختيار المكلف والمانع من
النهي عن الخروج مع الامر به ليس الا التكليف بما لا يطاق وقد عرفت انهم جوزوه فيجوزونه فيما نحن
فيه ايضا لكونه هو السبب ولا يجوزونه فيما اما في النسبة فلان العلامة ره حكم بصحة الصلوة في
التحرير والتذكرة ثم استدرك ان اللازم على مذهب ابي هاشم هو الحكم بالبطلان وقد نقل ذلك بان
اطبق العقلاء على تخطئة ابي هاشم فلو كان طريقة الفقهاء هو ما ذهب اليه ابو هاشم لم يكن للعلامة ره
ان يدعي اطباق العقلاء على خلافه واما ثانيا فاستشهد به فلانه لا يدل على جواز التكليف بما لا يطاق لانهم

يريدون

يريدون بانتفاء الاستطاعة انتفاء الاستطاعة الشرعية التي هي عبارة عن التمكن من الزاد والراحلة
وقوت عياله الواجبي النفقة الى ان يعود الى اهله وهو اعم من انتفاء الاستطاعة العقلية المستلزم للتكليف
بما لا يطاق ولذلك قالوا ان من انتفى عنه الاستطاعة يجب عليه الحج متسكعا ان كان مستقرا
في ذمته فوجوبه متسكعا يدل على بقاء الاستطاعة العقلية فليس يلزم الحكم بوجوب الحج مع
انتفاء الاستطاعة العقلية حتى يستفاد من ذلك جواز التكليف بما لا يطاق اذا كان السبب هو سوء
اختيار المكلف ثانيها انه مامور بالخروج بالفعل وليس منهيا عنه لا بالفعل ولا سابقا فالنهي عن
الغصب ليس بشامل للخروج راسا وعزاه الى مذهب فقهائنا ثالثها انه مامور بالخروج بالفعل وليس
منهيا عنه الا بالنهي السابق فلا نهي بالفعل وهو المحكي عن الفخر الرازي حجة القول الاول ما ذكره
الفاضل القمي ره من ان المقتضي لكونه مامورا به ومنهيا عنه معا موجود والمانع مفقود فلا بد من الالتزام
به اما ان المقتضي موجود فلان الامر والنهي دليلان يجب اعمالهما ولا وجه لاهمال شيء منهما واما ان
المانع مفقود فلان ما يصلح ان يكون مانعا انما هو امور ثلثة اولها فهم العرف وحكمه بتقييد النهي
بالامر ثانيها حكم العقل من جهة منعه من اجتماع الضدين ثالثها حكمه من جهة منعه من التكليف بما لا يطاق
ولا يصلح شيء منها لمنع كونه مامورا به ومنهيا عنه معا اما الاول فلان حكم العرف بالتقييد انما يجري
لو كان بينهما عموم مطلقا واما اذا كان كل منهما اعم من الاخر من وجه فلا يبقى مجال الحكم بذلك واما الثاني
فلان اجتماع الضدين انما يمتنع بالنسبة الى محل واحد واما مع تعدد المحل كما فيما نحن فيه فلا مانع لان
المنهي عنه انما هو عنوان الغصب والمامور به انما هو عنوان التخلص من الغصب واما الثالث فلان
التكليف بما لا يطاق اذا كان مسببا عن سوء اختيار المكلف لا مانع منه فلزم مجوازه ثم انه ره اورد
على نفسه سؤالا وهو ان المانع من جهة العرف موجود لان الخروج اخص من الغصب مطلقا
لشموله للتصرف في ملك الغير بدون اذنه بالخروج وغيره وفهم العرف يقتضي الجمع بين العام
والخاص مطلقا واجاب بان الخروج ليس مورد الامر من حيث هو خروج بل لانه تخلص عن الغصب وهو
كما يحصل بالخروج يحصل بحمل الغير له واستيذان المالك ونحو ذلك كما ان الكون في ارض الغير انما
الامر من جهة انه غصب فالنسبة بين الغصب والخروج بالاعتبار المذكور عموم من وجه قال ولو قال
ان ذلك الامر انما استفيد من جهة كونه من مقدمات ترك الغصب الواجب ومقدمة الترك
اعم من الخروج وان انحصر افراده في الخروج بحسب العادة فان الظاهر ان العام الذي افراده
الموجودة في الخارج منحصرة في فرد بحسب العادة لا يلحق بالمطلق بمعنى لا يخرج عن كونه عاما
في باب التعارض فلو فرض ورود الامر بالخروج ايضا بالخصوص فالظاهر انه من جهة انه
الفرد الغالب الموجود لامكان التخلص بوجه اخر اما بان يحمله غيره على ظهره ويخرجه من دون اختياره
او غير ذلك ثم انه ره صرح بالمحافظة على ما ذكره وعده فائدة جليلة لم يقف على تصريح بها

في كلمات القوم وارد عليه في الاشارات بان معاملة العموم في باب التعارض مع ما كان افراده
النفس الامرية فالمراد منه ومتعلق الخطاب مخصوص في الفرد مما لا وجه له فان العام اذا كان بحصر افراده
في الواقع في الفرد فالمراد منه ومتعلق الخطاب ليس الا هو ذلك الفرد وشموله ما انحصر في الفرد بحسب
العادة فان العادة تخصيص كما يأتي ولا يراد منه الا الفرد العادي فلا وجه لمعاملة العموم معه
في التعارض على ان معاملة العموم اللوازم مترددة بعدم قبوله التخصيص فيما انحصر عنه كما انه لما
يرتفع فائدة التخصيص يرتفع فائدة العموم في التعارض بل في العرف ليس شموله عاما العدم الاستغراق
فيه عرفا بالفعل وعليه المدار انتهى ويؤيده انهم ذكروا في باب التعارض ان قلة افراد احد
العامين من وجه المتعارضين مما يرجح الحمل على عمومه ما هو اقل افرادا او بقائه على عمومه لان لزوم
التخصيص في العام الاخر الذي هو اكثر افرادا نظرا الى ان التخصيص في الاول يؤثر في هدم
اركان العموم اكثر مما يؤثر في هدم اركانه في الثاني فيخرج عن طريقة العرف لان التعبير باللفظ
العام انما يقع في العرف مع عدم انهدام اركان العموم بالتخصيص ولهذا قالوا ان ارتكاب التخصيص
في الادلة العالية على حجية العمل بالظن ولحوق ارتكابه في آية النبأ بناء على اعتبار مفهومه مع
ان بينهما عموما من وجه لان اعتبار خبر العادل اعم من كونه مفيدا للظن والعلم وحرمة العمل
بالظن اعم من كونه حصل من خبر العادل وغيره وذلك لكون افراد الظن كثيرة بالقياس الى الحصول
من القياس والشهرة والاستحسان والمصالح المرسلة والاستقراء وخبر الواحد وغيره الى بخلاف
خبر العادل فان له فردين احدهما ما يفيد الظن والآخر ما يفيد العلم فاذا كان قلة افراد العام
من المرجحات للعمل بعمومه فبالاولى للعام الآخر فمع انحصار افراده في واحد لا بد من ترجيحه على معارضه
بطريق اولى لانه يبقى عام بغير مورد ولمثل هذا قالوا ان تخصيص مورد العام مما لا مساغ لارتكابه
فانه اقوى من غيره من جهة انضمام شمول اللفظ الى كونه سببا لورود الحكم وعلى هذا فلا بد
من العمل بالامر وتخصيص النهي به هذا وفيما ذكروا نظر اما فيما ذكره الفاضل المذكور فلان
توجيه السؤال الذي ذكره الى المقام اجنبي عما نحن بصدده لان الكلام هنا انما هو بعد الفراغ
عن حال الدليل والعلم بمراد المولى غاية الامر انه اخص المأمور به والمنهي عنه في فرد فيلزم المجوز
ح تقديم الاهم لكونه من قبيل ما تزاحم فيه الحقان اذ المفروض انه نقول بانا نعلم بان الخروج مما توجه
اليه الامر والنهي جميعا من قبل المولى كما نعلم بكون صلوة الظهر وصلوة الآيات مطلوبتين له الا ان
الوقت لا يسع الاتيان بهما معا فلا بد من الترجيح بالاهمية وعلى هذا فايراد السؤال بكون
الخروج اخص مطلقا المبني على كون المقام من باب تعارض الادلة مما لا ربط له بما نحن فيه
بل بعدم ارتباط الجواب وبالجملة حديث التعارض اجنبي عما نحن فيه واما فيما ذكره صاحب
الاشارات فلان الايراد على الفاضل المذكور بالمناقشة في كيفية علاج التعارض وبيانه

لما هو الحق فيه مع عدم الايراد عليه بان ذلك مما لا دخل له بما نحن فيه يعطي انه حسبه من تعارض الادلة
مما لا مساس له بما نحن فيه وقد عرفت خلافه مضافا الى ما يرد عليهما من انه لم يرد من الشارع نص بالامر
بالخروج حتى يكون هناك دليلان متعارضان وانما استفاده العقل من نهي الشارع عن الغصب
حيث وجدان المكث ايضا تصرف يصدق عليه الغصب فلا يحظر التعارض بين الدليل وما استفاد
منه مما لا وجه له واذ قد عرفت ذلك فلنعد الى الجواب عما استدل به الفاضل المذكور فنقول ان المانع
من جهة العقل موجود لان متعلق الامر انما هي الطبيعة بحسب الوجود وكذا متعلق النهي وكونهما في الخارج
موجودا واحدا يستلزم اجتماع الضدين في شيء واحد شخصي ولئن تنزلنا عن ذلك الى تعدد المحل نظرا
الى تعلقهما بعنوانين متغايرين احدهما الغصب والآخر الخروج قلنا ان النهي عن الخروج مع الامر به
تكليف بما لا يطاق وقولك انه يجوز اذا كان مسببا من سوء اختيار المكلف قلنا ممنوع اذ لا يرى
العقل فرقا في الحكم بالقبح بين المسبب من سوء اختياره وغيره كما عرفت سابقا من ان القول بكون
الخروج مأمورا به ومنهيا عنه بالفعل بل منهيا عنه سابقا كما اختاره صاحب الفصول فيه ان هناك
دعاوى ثلث احديها كون الخروج مأمورا به بالفعل ويدل عليها الكتاب والسنة والعقل لكون
المكث وعدم الخروج مما يتوجه اليه النهي عن الغصب من حيث كونه غصبا مندرجا تحت عنوان
الظلم المحرم عقلا ونقلا فالامر بالخروج مقتبس من النهي عن الغصب فعلا وثانيتها كون الخروج
غير منهي عنه بالفعل ويدل عليه امتناع اجتماع الضدين لان فرض توجه النهي اليه بعد فرض كونه توجه الامر
اليه مسلما مما يؤدي الى ذلك وثالثتها كون الخروج منهيا عنه سابقا يعني قبل الدخول والوجه فيه
انتفاء ما هو مانع عن النهي بعد التوسط لان المانع هناك ان ترك الخروج في ذلك الحال غصب
وظلم محرم عقلا ونقلا فلا يحسن النهي عن الخروج والحال هذه بخلاف ما اذا نهى عنه قبل الدخول لانه
نهي عن الغصب هنا ونحن نقول اما الدعوى الاولى فلا مجال لانكارها ضرورة امتناع اجتماع
الضدين اللازم من توجه النهي الى الخروج بعد تحقق توجه الامر اليه وانما الكلام في الدعوى الاخيرة
وهو توجه النهي السابق على الدخول الى الخروج فيجري عليها امور الافكار الغراء بين القول بتوجيه الخروج
منهيا عنه بالفعل انما هو من جهة لزوم اجتماع الضدين وامتناع التكليف بالمحال والقول بكون الخروج
متعلق النهي السابق مع الامر به بالفعل كما على ما قررنا لان ما هو متعلق النهي عين متعلق الامر
غاية الامر انه تعدد زمان الطلب فزمان النهي وقت وزمان الامر وقت آخر ومجرد تغاير زماني
الطلبين مما لا يجدي في اجتماع المتضادين مع اتحاد المتعلق ثم لو تعدد زمان المطلوب فكان الخروج
في زمان كذا مأمورا به وذلك الشيء بعينه اذا وقع في زمان آخر منهيا عنه كان ذلك مكثرا للموضوع
رافعا لاجتماع المتضادين في محل واحد وليس الخروج من هذا القبيل بل من قبيل ما تعدد زمان طلبه
على ما ذكر في الغرض وهو مما لا اتحد زمانه فالقول بتوجه النهي السابق يلزم اجتماع المتضادين

اجتماع

توجه النهي الفعلي عن الغصب
المستلزم للامر بالخروج وكلا
يكون الثانية من فرد ...

النهي عن الخروج في زمان كذا
مأمورا به

في شيء واحد كالقول بتوجه الامر والنهي الفعليين الى الخروج كيف ولو كان مجرد تعدد زمان الطلب
كافيا في ارتفاع اجتماع الضدين لصح قول الامر صل ولا تصل لو توجه كل من الطلبين في زمان
غير زمان الاخر الثاني النقض بالنسخ قبل حضور وقت العمل فانه لو جاز توجيه الامر والنهي معا
الى شيء واحد مع تعدد زمان الطلبين لزم جواز النسخ على الوجه المذكور لتحقق تعدد زمان
الطلب وان لم يتعدد زمان المطلوب مع ان القائل المذكور ممن يدعي استحالته الثالث ان ما يستفاد
من الامر بالخروج بالفعل انما هو النهي عن الغصب ح نقول ان القائل بتحقق النهي السابق
لا يخلو اما ان يقول بتوجه الامر والنهي الى المكلف بحسب حال الابتلاء او يقول بتوجههما اليه ابتداء
وان لم يتحقق في حقه الابتلاء بعد اما على الاول كما هو الحق ويشهد به ملاحظة مسئلة الشبهة
المحصورة فيما دار الامر بين محل الابتلاء وغيره حيث يعمل بالاصل في الاول ويلغى الثاني فلا
مجال لتحقق النهي السابق لان المكلف ما لم يدخل في المكان المغصوب كان محل الابتلاء بالنسبة
اليه انما هو الدخول لا الخروج فلا يتوجه اليه بناء على القاعدة المذكورة الا النهي عن الدخول
واذا دخل فيه فصار محل ابتلائه الا زيادة المكث فيتوجه النهي عنها اليه لا غير وليس الا عينا
عن الامر بالخروج فلا يتصور هناك نهي سابق عن الخروج لعدم كونه محل ابتلاء قبل الدخول واما
على الثاني فيلزم توجه الامر والنهي جميعا الى المكلف ابتداء وان لم يدخل بعد في المكان المغصوب
فيكون ح مامورا بالخروج ومنهيا عنه على ما هو مذهب ابي هاشم وخيرة الفاضل القمي لما عرفت
من ان ما يستفاد من الامر بالخروج بالفعل انما هو النهي عن الغصب وهو موجود قبل الدخول فلو
تحقق النهي عن الخروج قبل الدخول لزم القول بتحقق الامر بالخروج ايضا في ذلك الوقت فيكون
الخروج قد اجتمع فيه الامر والنهي من قبل الآمر وهو شيء واحد شخصي وذلك خلاف ما هو بصدد
اختياره فالحاصل ان ان قال بدوران التكليف مدار الابتلاء لم يبق مجال للقول بتحقق النهي عن
الخروج قبل الدخول دون الامر لانتفائهما جميعا وان لم يقل بذلك لم يبق مجال للتفصيل بين
الامر والنهي لكون اللازم ح القول بتحققهما معا على وجه التنجز او القول بتحقق الامر بالخروج ابتداء
على وجه التعليق والنهي عنه ح على وجه التنجز كما يراه القائل المذكور مع قوله بتوجه الامر بالخروج
على وجه التنجز بعد الدخول بالفعل فتلخص من ذلك كله ان لا فرق بين الامر والنهي فان قلنا
بتوجه النهي عن الخروج سابقا على الدخول فلا بد من القول بتوجه الامر ايضا ح ويلزم المحذور فان
قلت الفرق بين الامر والنهي مما لا ستر عليه لتحقق المانع من الاول سابقا على الدخول بخلاف
الثاني بيان ذلك ان النهي عبارة عن بقاء عدم الخروج المستمر سابقا على حاله وذلك لا مانع
منه فيكون معنى لا تخرج ابق لنا العدم المستمر الازلي على حاله وهذا لا مانع منه وان لم تدخل
النظارة قبل الدخول بخلاف الامر بالخروج لان الامر به سابقا على الدخول اما ان يراد به طلب الخروج

مع طلب مقدمته التي هي الدخول وح يلزم اجتماع الامر والنهي والمحبوبية والمبغوضية في الدخول
ضرورة كونه منهيا عنه وفرض كونه مامورا به يؤدي الى ذلك ولا ريب في استحالته واما ان يراد به طلب
الخروج بدون مقدمته التي هي الدخول فيكون مامورا به بدون سبق الدخول وح يلزم التكليف بالمحال
ولا شبهة في قبحه واستحالته من الشارع الحكيم فالمانع من الامر على كل من التقديرين موجود ثم قد
عرفت ان النهي عن الغصب ينحل الى نواهي ثلث على مذاق القائل احدها النهي عن الدخول وثانيها النهي عن المكث
وثالثها النهي عن الخروج اما الاولان فلا كلام فيهما وانما الكلام في الاخير فنقول المانع من الامر السابق
بالخروج موجود بعينه في النهي السابق عنه لان المنهي عنه في تلك الحالة اما ان يكون هو الخروج بعنوان
التخلص بمعنى الخروج بعد الدخول الذي هو مقدمته وذلك مستلزم لاجتماع الامر والنهي في الخروج لان القائل
معترف بكون الخروج بعد الدخول مامورا به وتعدد زمان الطلب لا يوجب تكثر الموضوع المسوغ للاجتماع
فلا يجوز ان يتوجه اليه النهي بعد فرض كونه مامورا به بعنوان التخلص مضافا الى شهادة الوجدان
بان الخروج بذلك العنوان مطلوب للشارع غير مبغوض فكيف يصح توجه النهي عنه واما ان يكون
هو الخروج بدون الدخول وذلك غير مقدور من البين الذي لا ينكر انه كما لا يصح الامر بغير
المقدور كذلك لا يصح النهي عنه ايضا هذا ويمكن توجيه مذهب صاحب الفصول بان المراد من توجه
النهي السابق الى الخروج هو توجهه اليه ومعنى ان النهي يؤل الى منع المكلف من ارتكاب ما
يؤدي الى جعل الخروج مامورا به فان الخروج من حيث كونه تصرفا في ملك الغير مبغوض للمولى
لكنه لما كان يتصف بعد الدخول بوصف التخلص لم يكن بد للمولى من الامر به ح بعد الدخول
فيكون مقصود المولى بالنهي السابق نهي المكلف عن التعرض لما يصير سببا للالجاء الى الامر
بالخروج فيؤل النهي ح الى النهي عن السبب الذي هو الدخول وح يوافق ما اخترناه من المذهب
ولذلك نظائر في العرف والشرع فترى ان المولى ينهى عبده عن الدخول في نادي جماعة
يعادونه بحيث لو دخل عليهم عبده لم يكن له بد من الاجابة وان كان مطلوبه بعد اتفاق
الدخول عليهم لبس الاستر والتخلص بذلك عن شرهم ومما وقع منها في الشرع النهي عن الهجرة
الى بلد الخلاف حذرا من ارتكاب العبادات على غير وجوهها من غير جهة التقية وان كان
مطلوب الشارع بعد اتفاق دخوله لبس لباس التقية ومنها النهي عن المسافرة الى مكان لا
يوجد فيه شيء من الطهورين كما دل عليه بعض الاخبار حيث سئل فيه الراوي عما اتفق له في
بعض اسفاره من الدخول في ارض ذات ثلج لا يتمكن فيها من الماء والتراب وان يصلي بغير
طهارة فاجاب بصحة صلوته ونهاه عن العود الى مثل ذلك السفر فقد نهى عن التعرض
لمثل ذلك السفر المتضمن للصلوة بغير طهور مع ان وظيفة المكلف بعد اتفاق السفر ليس الا
الصلوة على تلك الحالة كما يظهر من حكمه بصحتها فالجواب ان النهي الذي من شانه ان يتوجه الى المكلف

على الغرض من السبب مانع من اجراء اثر على نفس المسبب من جهة كون المولى محتاجاً الى الامر به
غيره عن تركه مثلاً سائر الامر الاضافية لعرف والشرع الا ترى ان من يريد افهام مقصوده
لغيره يأمره اولاً بالانصات والالتفات اللذين هما سببان للفهم مع ان غرضه الاصلي يجب
حصول المسبب لعدم مجرد ربط الفهم قبل الالتفات فيأمره بذلك حتى يتحقق المسبب الذي
هو الفهم ومن هذا القبيل الامر بتعلم المسائل لاجل العمل بها فانه على مذهب المولى الاردبيلي
واجب نفسي وكذا على مذهب صاحب الفصول ره وان كان المقصود منه العمل فان لهم في الواجب
الغيري طريقين احدهما ما اختاره بعضهم من انه ما كان المقصود منه الوصول الى الغير وان تعلق
به خطاب مستقل وعلى هذا يكون التعلم واجبا غيريا وثانيهما انه ما كان وجوبه للغير بان نشأ
وجوبه من الخطاب بغيره كالمقدمات وعلى هذا يكون مثل التعلم مما تعلق به خطاب براسه واجبا
نفسيا وان كان الغرض منه العمل وصاحب الفصول ره ممن سلك هذا المسلك ولهذا جعل
التعلم واجبا نفسيا ومثل لذلك على ما حكاه بعض مشايخنا من المطهرة بتعليم الجند آداب الحرب
فان الامر بتعليمهم من قبل السلطان واجب نفسي يقصد لذاته ولكن للغير الذي هو الاستعداد لاقامة
الحرب على ما يقتضيه قواعدها هذا ما يتعلق بما ذهب اليه صاحب الفصول ره واما الفخر الرازي
فقد حكي عنه ان المكلف في مفروض المقام عاص ولكن لم يتعلق به النهي عن الخروج فيستصحب عليه حكم النهي
مع وجوب الخروج وكلامه هذا يحتمل وجهين احدهما ما ذهب اليه صاحب الفصول ره من تعلق النهي
به مع ارتفاعه عنه بعد الدخول فليس منهيا عنه فعلا وهذا يرد عليه ما اوردنا على صاحب الفصول
وثانيهما ما وجهنا به كلام صاحب الفصول فيكون مراده ان الخروج وان كان مبغوضا من جهة كونه
تصرفا في ملك الغير لا كونه معنونا بعنوان التخلص لكنه بعد ما صار معنونا بهذا العنوان
صار مأمورا به فحكم بالنهي الذي من شأنه ان يتعلق به على سببه الذي هو الدخول فيترتب على الدخول
عقابان احدهما من جهة كونه في نفسه تصرفا في ملك الغير والاخر من جهة صيرورته سببا للخروج
فهو لعدم تعلق النهي به بنفسه ليس معصية ولكنه من جهة اجراء العقاب المترتب عليه على سببه يجري
عليه حكم المعصية ولعل هذا هو المراد في تعبيره بلفظ الحكم والمراد بالاستصحاب معناه اللغوي
كما في قولهم عن استصحاب اجزاء ما لا يؤكل لحمه في الصلوة وهذا الوجه هو الذي اشار اليه الفاضل
القمي ره بقوله وقد يوجه كلامه بوجه اخر بعيد انتهى ويشير في الحاشية بقوله هو ان الجاهل
في العقاب لا ينحصر في فعل المنهي عنه بل ترك المأمور به ايضا كذلك انما هو في ترك الامر والاقعد
عصيان بفعل ما يكون حاصلا بسبب فعل الاختياري انتهى ونعم هذا الوجه وان كان معقولا في نفسه
الا انه مما لم يتم عليه دليل لان مجرد كونه محتملا كون المدعى معقولا لا يكفي في ثبوته ودليل توضيح
المقام انه كلما وجدنا امر الشارع بالمسبب يستفاد منه وجوب سببه وكلما وجدنا امره

اوّم

بالسبب

بالسبب علمنا ان ذلك الامر كون مسببه مطلوبا له في تلك الحال ولا يخطى عما ذكرنا الا ان يقوم دليل
على خلافه فرضا لانفكاك بين السبب والمسبب مما لا يمكن الالتزام به الا بدليل فهي مثل الامر بالالتفات
لما لم يكن يصح الامر بالفهم بلا امر بالالتفات لاستحالة تحققه بدون الالتفات فلذلك لم يكن
الامر بالالتفات في تلك الحال امرا بالفهم بل امر به حتى يستعد المخاطب لتوجه الامر بالفهم اليه
ثانيا ومثله الامر بالتعلم في الشرع لاجل العمل اذ لا يصح الامر بالعمل بلا امر بالتعلم لعدم امكانه
فالدليل هو منه على عدم ايجاب المسبب بايجاب السبب موجود بخلاف ما نحن فيه فانه لا دليل على
حرمة السبب الذي هو الدخول من دون تحريم مسببه الذي هو الخروج فان الدخول على ما عرفت
من التوجيه يتوجه اليه النهي من جهتين احدهما من جهة كونه في نفسه غصبا مبغوضا والاخرى من
جهة كونه سببا للخروج فالجهة الاولى مما لا كلام فيه وانما الكلام في الجهة الثانية فنقول
لا دليل على مبغوضيته من هذه الجهة مع كون المسبب الذي هو الخروج غير محرم والتفكيك
بين السبب والمسبب مما لا يمكن مع الدليل فتلخص من جميع ما ذكرنا ان الحق هو كون الخروج مأمورا
به غير منهي عنه وهو مذهب الفقهاء وبهذا يظهر الجواب عن السؤال الذي دعانا الى بسط المقال
في مسئلة من توسط ارضا مغصوبة وذلك لان الفقهاء لا يرون كون الخروج منهيا عنه
لا سابقا ولا لاحقا فكيف يتوجه انهم يجمعون لاجتماع الامر اثر النهي بقي هيهنا امران ينبغي
التنبيه عليهما احدهما ان ما ذكروه من كون الخروج مأمورا به انما هو اذا كان بقصد التخلص
عن الغصب دون غيره فانه ليس الانتفاع عنه ولا قصد مخصوص وهذا التقييد وان لم ينبهوا عليه
في الفروع ولا في الاصول الا انه مما لا ينبغي ان يشك فيه وقد احالوا الى وضوحه حيث اهملوا ذكره ثانيهما
ان لازم ما اخترناه من كون الخروج غير منهي عنه اصلا وانما هو مأمور به انما هو صحة النافلة
والفريضة مع ضيق الوقت واما الفريضة مع سعة الوقت فلا كلام في بطلانها هناك لافضائها
الى التصرفات الزائدة للسجود والركوع لو استلزم المكث والوجه في ترتب الصحة على ما ذكرنا انه
اذ لا نهي عن الخروج في الصورة المفروضة فتنتفي العلة لذلك واما على مذهب ابي هاشم فقد
ذكر العلامة وغيره بعد الحكم بصحة الصلوة ان مقتضى مذهبه هو فسادها ودفعها بعض الفضلاء
على خطائه في اصل المبنى عليه ولكن مقتضى القاعدة انما صحة الصلوة لانه اجاز اجتماع الامر
والنهي ولازم ذلك حصول امتثال الامر غاية الامر يكون عاصيا من جهة اخرى وهي كونه
منهيا عنه فيكون المصلي مطيعا عاصيا من جهتين واما بطلان الصلوة راسا فليس ذلك مما
يترتب على مذهبه بل ينافيه وهذا ما يقتضيه النظر الجليل واما ما يقتضيه التحقيق ويرتضيه النظر
الدقيق فهو ان ما ذكره العلامة ره وغيره من ان لازم مذهب ابي هاشم هو القول ببطلان الصلوة
في محله وذلك لان المأمور به عنده انما هو الخروج على وجه مباح بعد دخوله في المكان المغصوب

عقلا م

ل

الصلوة م

غاية الامر ان الخروج على ذلك الوجه محال في حق من دخل المكان المغصوب فيكون الامر بالخروج
على الوجه المباح تكليفا بالمحال وهو غير جائز ولو بعد سوء اختيار المكلف وعلى هذا فلا يكون
الخروج الواقع من الخارج الواقع في الخارج الا منهيا عنه فيفسد الصلوة لتحقق النهي دون
الامر فيها الى ان قال واما على مذهب صاحب الفصول والفخر الرازي فاللازم هو الحكم بصحة الصلوة
لكون الخروج مامورا به بالفعل ولا نهي كذلك ولكن كلام صاحب المدارك ره يعطي ان اللازم
هو القول ببطلان الصلوة لانه قال بعد قول المحقق ره واذا ضاق الوقت وهو آخذ في الخروج
صحت صلوته لانهما حقان مضيقان فيجب الجمع بينهما بحسب الامكان ثم قال ولا يخفى ان الخروج
من المكان المغصوب واجب مضيق ولا معصية فيه اذا خرج بما هو شرط في الخروج من اسرع وسلوك
اقرب الطرق واقلها ضررا اذ لا معصية بايقاع المامور به الذي لا نهي عنه وذهب شاذ من الاصوليين
الى استصحاب حكم المعصية عليه وهو غلط اذ لو كان كذلك لم يمكن الامتثال فيلزم التكليف بالمحال
انتهى ويتجه عليه ان الاوجه الحكم بعدم امكان الامتثال مع توجه الامر اذ ليس الا عبارة عن موافقة
الامر وهو معترف بوجوده غاية الامر انه يكون عاصيا ايضا من جهة استصحاب حكم المعصية عليه
نعم لو كان قد ادعى عليه بامتناع اجتماع المحبوبية والمبغوضية كان له وجه اللهم الا ان يقال مراده
من الشاذ اليه من شذ من الاصوليين هو ابو هاشم حيث انه لم يصرح ايضا بالصحة المذهب وح يصح
انه لا يمكن الامتثال لكونه منهيا بالفعل على الوجه الذي عرفت وكذلك خبير بان التعبير باستصحاب
المعصية لا يفي بمذهبه انما يفي بمذهب الفخر الرازي الامر الرابع قد عرفت فيما مضى ان محل النزاع
في مسئلة اجتماع الامر والنهي هو ما لو امر بالطبيعة عينا فصار كل من افرادها مامورا به على وجه
التخيير العقلي وكان متعلق النهي هو كل من الافراد المنهي عنها عينا لمكان دلالته على العموم الاصولي
سواء كان الامر نفسيا ام غيريا ام تعبديا ام عينيا ام كفائيا فاما اذا كان على وجه التخيير الشرعي
خارج عن محل النزاع فانهم مطبقون على عدم جواز اجتماعه مع النهي لان ذلك يؤدي الى اجتماعهما
من قبل الآمر فلو امر اما بالمضارب زيدا او باحسانه عمرو مع النهي عن احسانه عمرو بخصوصه كان ذلك
مما اتفق الفريقان على عدم جوازه والذي يعطيه كلام الفاضل القمي ره هو جواز اجتماع الامر
التخييري الشرعي الذي يقول به الاشاعرة من كون المامور به احد الابدال لا بعينه مع النهي عن الاخير
الذي يقول به المعتزلة من كون كل واحد مامورا به فيبنى على الاول عند مجوزي الاجتماع ان يامر على
وجه التخيير وينهى عن واحد بخصوصه لكون المامور به كليا وفيه اولا ان مرادهم باحد الابدال هو
المصداق لا المفهوم فلا يكون عنوانا كليا ينطبق على متنازع القوم في المسئلة بل الامر والنهي
عنده متوجهان الى مصداق خاص من قبل الآمر على ذلك التقدير وذلك مما هو خارج عن محل النزاع
وثانيا انا نقول مع التنزل عن ذلك ان مفهوم احدها كلي انتزاعي والامر بالكلي الانتزاعي لا يتوالى

الى متنازع منه ومحل النزاع في مسئلة الاجتماع انما هو الكلي المتاصل الذي يصح تعلق الطلب
به على وجه الاستقلال لا ما يعم الكلي الانتزاعي الذي عرفت حاله ثم ان المراد بالنهي هنا ما يعم جميع
الاقسام من التحريمي والتنزيهي والنفسي والغيري والعيني والكفائي وغير ذلك والذي يعطيه كلام الفاضل القمي ره
ان النهي التحريمي يجوز اجتماعه مع الامر وللنزاع فيه وفي غيره كونه تنا الهداية ان النهي الغيري يجتمع مع الامر
وذكر صاحب الفصول ان النهي يجتمع مع الامر على وجه الترتب كما في الامر بالازالة المقتضي للنهي عن
الصلوة فانه ذكر ان الامر بالموسع كالصلوة مثلا انما هو على تقدير مخالفة الامر بالازالة وكل
بعيد عن الصواب وقد تقدم الكلام على كل منهما في مقدمة الواجب ولعلنا نتكلم عليه بعض الكلام
في المباحث الاتية ان شاء الله تعالى فالحق امتناع الاجتماع في الجميع وربما توهم ان النهي يجامع الامر
الكفائي استنادا الى كراهة القضاء في حق من لا يثق بنفسه مع كون القضاء في نفسه واجبا كفائيا
وكراهة تغسيل المخالف مع كون تغسيل المسلم مطلقا واجبا على الكفاية ونظائر ذلك مما لا يخفى
على متنازع القوم في المسئلة بان يتعلق الامر بعنوان والنهي بآخر ويجمعهما المكلف بسوء اختياره
بل ذلك مما اجتمع فيه الامر والنهي من قبل الآمر وابتنى على احالته فهو مثل العبادات المكروهة فلا بد من
التفصي عن الاشكال فيه بما كان يتفصى به هناك من الوجوه السابقة ثم ههنا امران خارجان عن
متنازع القوم احدهما اجتماع الامر التخييري والنهي التخييري مثال ذلك الحلف على تزوج احد الاختين
فانه يصير تزوج كل منهما مامورا به على وجه التخيير ومنهيا عنه كذلك ووجه خروجه عن محل النزاع ان
لا منافاة بين الامر والنهي اصلا لانه اذا تزوج احديهما وترك الاخرى تحقق الامتثال بالامر والنهي
بالنهي فلا ينبغي احد القول بالمنع فيهما ثانيهما اجتماع الامر والنهي الكفائيين مثال ذلك ان كلا من
الاجتهاد والكسب واجب كفاية فالامر بكل منهما كفاية يقتضي النهي عن الآخر كذلك ووجه خروجه ان
امتناع الاجتماع في مثل ذلك مستند الى نفس التضاد الواقع بين نفس متعلقي الامر والنهي لا الى عدم
جواز اجتماع الامر والنهي اذ ليس هناك عنوانان جمعهما المكلف بسوء اختياره

وقد تمت

